

Le
Canada
Une culture du métissage

Transcultural
Canada

Sous la direction de
Paul D. Morris



**LE CANADA :
UNE CULTURE DE MÉTISSAGE/
TRANSCULTURAL CANADA**

LE CANADA : UNE CULTURE DE MÉTISSAGE/ TRANSCULTURAL CANADA

Sous la direction de
PAUL D. MORRIS



Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien. L'an dernier, le Conseil a investi 153 millions de dollars pour mettre de l'art dans la vie des Canadiennes et des Canadiens de tout le pays.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts, which last year invested \$153 million to bring the arts to Canadians throughout the country.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec



Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Danielle Motard

ISBN papier : 978-2-7637-4269-4

ISBN pdf : 9782763742700

© Les Presses de l'Université Laval

Tous droits réservés.

Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2019

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

... pour ma propre petite famille,
métissée *no-своему*

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	XI
----------------------	----

INTRODUCTION	1
Paul D. Morris	

PREMIÈRE PARTIE

INTERROGATIONS THÉORIQUES ET CRITIQUES

1	Six Theses on Transculturality: A View from the New World	19
	Afef Benessaïeh	
2	À la recherche du Canadien : l'idée de métissage culturel, un aboutissement identitaire ?	39
	Franck Chignier-Riboulon	
3	L'altérité comme catégorie politique fondatrice Une lecture girardienne du multiculturalisme canadien	53
	Paul Brochu et Anne Sechin	

DEUXIÈME PARTIE

MÉTISSAGE DANS L'ESPACE PUBLIC

4	L'économie de la distinction : dialogue culturel, francophonie et développement	65
	Étienne Rivard	
5	Identité ethnolinguistique, profil socioéconomique et santé mentale des jeunes adultes métis du Manitoba	87
	Danielle de Moissac, Ndeye Rokhaya Gueye et Stéfán Delaquis	

TROISIÈME PARTIE

MÉTISSAGE/TRANSCULTURALISM ET DISCOURS LITTÉRAIRE

- 6** "To Live in the Borderlands Means ...": Border Thinking
and the Transcultural Poetics of Lee Maracle 109
Astrid M. Fellner
- 7** "What Do You Write?": Science Fiction, Genre Expectations,
and Indigenous Writing in Drew Hayden Taylor's *alterNatives* 127
Svetlana Seibel
- 8** Itinéraires de vie, itinéraires de textes chez Régine Robin 147
Adina Balint

QUATRIÈME PARTIE

LES MÉTIS ET LE MÉTISSAGE CULTUREL AU CANADA, ET AILLEURS

- 9** Le comportement ethnopolitique des Métis de la lakoutie
(Sibérie orientale) et de l'Ouest canadien : perspective comparative 161
Mikhail Bashkirov
- 10** Material Métissage: Moccasins as Example of the Materialisation
of Influences on Metis Identity 179
Christoph Laugs
- 11** Coopération et conciliation en milieu colonial ?
Les auxiliaires métis de la police montée, 1874-1900 199
Peter Carrington et Aurelio Ayala
- 12** Les immigrants catholiques à Toronto et à Montréal : le passage
d'une Église-nation à une Église multiculturelle (1908-1939) 229
Jean-Philippe Croteau
- PRÉSENTATION DES AUTEURS** 253

REMERCIEMENTS

Les contributions du présent volume ont d'abord été présentées dans le cadre d'un colloque international réunissant 27 spécialistes du métissage et du *transculturalisme* en provenance de 5 pays européens et nord-américains. Le colloque *Le Canada : une culture de métissage/ Transcultural Canada* a eu lieu à l'Université de Saint-Boniface, à Winnipeg, les 24 et 25 octobre 2013. La préparation du manuscrit pour la publication de ces Actes, tout comme la planification et l'animation de cet événement scientifique, n'aurait pas été possible sans l'aide enthousiaste et compétente de plusieurs collègues.

Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à chacun des participants ayant contribué à créer le climat extraordinaire d'échange intellectuel dont a bénéficié le colloque. Je remercie également Gabor Csepregi, vice-recteur à l'enseignement et à la recherche à l'Université de Saint-Boniface, pour ses conseils et ses encouragements; Philippe Mailhot, dont l'hospitalité a permis la tenue des séances scientifiques dans les espaces inspirants du Musée de Saint-Boniface; Denis Gagnon, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse; le Bureau de la recherche de l'Université de Saint-Boniface; et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour sa contribution financière qui a rendu possible la publication de ce volume. Je ne saurais terminer ces remerciements sans exprimer une gratitude toute spéciale à la regrettée Marlène Cormier, à Antoine Cantin-Brault, à Sandrine Hallion, à Yves Labrèche, à Brigitte Savard et à Jean Valenti. Je leur suis redevable pour leur engagement et appui lors de l'organisation et de la tenue du colloque, pour leur travail de révision des textes et pour leur généreux soutien intellectuel.

INTRODUCTION

Paul D. Morris

Les textes rassemblés dans le présent recueil sont le résultat d'un colloque tenu à l'Université de Saint-Boniface en octobre 2013 à Winnipeg au Manitoba, un lieu paradigmatique de métissage et de contact inter-culturel canadiens. La répétition épanaleptique du mot « Canada » dans le titre, *Le Canada: une culture de métissage/Transcultural Canada*, non seulement annonce, à travers une césure linguistique, le format bilingue du colloque, mais indique également d'une manière plus pertinente le point d'appui entre deux concepts distincts mais interreliés et d'une certaine façon en tension: métissage et *transculturalism*. Le Canada, qu'il soit français ou anglais, est constitué de manière hétérogène; son développement historique, réalisé dans les principaux incubateurs du métissage de la modernité que sont la mondialisation et la colonisation, témoigne d'un processus sans fin de rencontres avec la différence. Les articles contenus ici, qui proviennent de diverses disciplines, cherchent à comprendre plusieurs des diverses formes historiques, culturelles et discursives de cette hétérogénéité au Canada, selon les perspectives théoriques du métissage et de la transculturalité. Dans leur ensemble, les textes rassemblés dans *Le Canada: une culture de métissage/Transcultural Canada* explorent diverses expressions et divers contextes de mixité et de différence au Canada, tout en offrant des pistes de réflexion non dogmatiques sur la façon de penser la condition historique et culturelle première du Canada.

Si la rencontre avec l'hétérogénéité, la différence, l'autre et les mutations culturelles qui en résultent demeure une constante de l'expérience

sociohistorique (coloniale et postcoloniale) du Canada, les discours et les termes conceptuels développés pour penser cette rencontre n'ont pas un sens arrêté. Les deux principaux termes de ce recueil – le métissage et le transculturalisme – portent les traces d'une certaine fluidité conceptuelle quant à leur définition. Cette polysémie significative est certainement le résultat de plusieurs facteurs, à commencer par l'historicité des deux termes, mais elle marque également l'évolution des réponses aux phénomènes que décrivent ces termes. Étant ancrés dans le contexte historique, ces concepts sont eux-mêmes assujettis à une logique d'évolution et de changement incessant selon les domaines dans lesquels ils interviennent : par exemple, les notions de métissage et de transculturalisme ne jouissent pas d'une application directe dans la sphère de la politique publique au Canada, contrairement à la notion d'interculturalisme et, surtout, à celle de multiculturalisme. Dans le contexte canadien, il ne faut pas oublier non plus le rôle joué par leur association à des espaces socioculturels et sociolinguistiques différents. Bien répandu et utilisé en français et dans la francosphère, le terme métissage est moins connu en anglais, tandis que *transculturalism* est plus aisément associé à l'anglosphère. Pour donner un exemple, on note que le livre *Pensée métisse* de Serge Gruzinski (1999) fut traduit en anglais comme *The Mestizo Mind*, tout comme *A Fair Country* de John Ralston Saul (2008) prit le titre *Mon pays métis* en traduction française. Et même si les deux concepts jouissent depuis quelques décennies d'une certaine reconnaissance des deux côtés de la scission linguistique canadienne, ils ne sont pas les seuls qui permettent de conceptualiser les mutations qui se produisent au contact de l'altérité. Ils partagent un champ sémantique avec bien d'autres termes servant à conceptualiser l'interaction des cultures : la créolité, la mixité, l'hybridité, l'acculturation, le multiculturalisme, l'interculturalisme, le pluralisme culturel, pour n'en nommer que quelques-uns. Dans la préface d'un livre intitulé *Le métissage interculturel*, François Laplantine fait référence à juste titre aux multiples formes par lesquelles le phénomène est identifié : « Ce que nous avons proposé d'appeler métissage, mais que d'autres auteurs désignent sous le nom de *rhizome* (Deleuze), de *branchement* (Amselle), de tiers-espace (Homi Bhabha), voire d'*hybridation* (en particulier en Amérique du Nord [...]) » (2005, p. 11). En fait, dans le contexte historique le plus récent, c'est peut-être la diversité – concept qui n'est pas mentionné par Laplantine – qui est le concept le plus puissant,

surtout par sa force normative et sa capacité à pénétrer dans les institutions régulatrices de la vie sociale. Bien que le multiculturalisme au Canada soit depuis 1971 une pierre angulaire de l'identité nationale et du système constitutionnel du pays, et que l'interculturalisme assume à peu près le même rôle au Québec en dépit du fait que l'interculturalisme québécois n'est pas une politique officielle comme l'est le multiculturalisme canadien, c'est la diversité qui semble prendre le haut du pavé dans le discours citoyen. Comme le suggère Stephen Vertovec, la société contemporaine vit présentement un « diversity turn » (2012, p. 287) dans lequel « diversity » s'affirme en tant que « normative meta-narrative » (Isar, 2006, p. 372). Un autre facteur servant à assurer la prépondérance de la diversité dans le discours contemporain est assurément la fluidité avec laquelle le concept se met au service de diverses catégories d'identité et de différence. Si les concepts de métissage et de transculturalisme sont plutôt associés aux catégories sociales et collectives d'appartenance qui s'expriment dans des contextes historiques de plus longues durées – une culture, une nation, une ethnie, etc. –, la diversité tient compte aussi de cultures et d'identités basées sur l'autodéfinition individuelle et changeante comme le développement d'une identité selon une conception de genre, d'affiliation idéologique, d'éducation, etc. Néanmoins, bien que leur portée n'ait pas la même envergure que celle de « diversity » quant à la force idéologique déterminant les pratiques sociales, le métissage et le transculturalisme gardent encore un pouvoir explicatif de grande importance. En effet, une des raisons pour lesquelles le métissage et le transculturalisme sont toujours pertinents est leur capacité à résister à l'essentialisme (la fétichisation ?) de la singularité et à la fixité de l'identité – soit de l'individu ou soit de groupe – en pensant la composition plurielle d'une personne ou d'une collectivité culturelle.

Quelle que soit la nomenclature adoptée pour nommer le phénomène, et malgré les lectures très différentes de ses effets réels, cette pratique du mélange et du tissage culturels est généralement reconnue comme universelle. François Laplantine et Alexis Nouss, par exemple, remarquent que la mixité et le dynamisme de cultures perpétuellement en évolution sont des constantes de la condition humaine :

Nous partirons du constat (et non de la revendication) métis. Le mélange est un fait qui n'a rien de circonstanciel, de contingent,

d'accidentel. La condition humaine (le langage, l'histoire, l'être au monde) est rencontre, naissance de quelque chose de différent qui n'était pas contenu dans les termes en présence. Revendiquer le mélange comme si nous étions confrontés à une alternative, engager un plaidoyer pour le métissage ne s'impose donc pas, car ce dernier n'est autre que la reconnaissance de la pluralité. (1997, p. 71)

Mais même si les processus d'échange et de croisement culturels font partie du patrimoine humain, la reconnaissance et l'étude scientifiques des phénomènes de métissage et de transculturalisme, sans parler de leur valorisation sociale, n'ont fait surface que beaucoup plus récemment. Hans-Jürgen Lüsebrink a justement rendu compte de l'archéologie conceptuelle de deux notions liées, quoique différentes – le métissage et le métis – en décelant leur provenance dans un mélange de discours biologiques, raciaux et nationalistes qui renvoyait, il n'y pas si longtemps encore, à des significations négatives comme le dépistage d'une anomalie biologique et sociale ou, plus précisément, d'un manque de « pureté » raciale (1993, p. 93-106). Les réflexions plus valorisantes sur le pouvoir constitutif du mélange dans la formation et l'évolution des cultures datent du XX^e siècle et proviennent plus particulièrement de développements dans certaines disciplines scientifiques, notamment en anthropologie. Laurier Turgeon (comme c'est le cas également d'Afef Benessaïeh dans le présent volume à propos du *transculturalism*) a réussi à retracer à juste titre l'évolution d'une pensée qui pendant le XX^e siècle traverse les travaux de plusieurs scientifiques cherchant à mieux comprendre les processus et les effets des échanges culturels (2003, p. 20-21). De la notion d'« acculturation » développée par Franz Boaz, en passant par l'introduction du concept de « transculturation » par Fernando Ortiz, jusqu'à l'institutionnalisation de la conception de l'« interculturel » chez Margaret Mead et d'autres, Turgeon nous fait comprendre la difficulté de consigner, pour chaque terme et une fois pour toutes, le sens de la nature et l'envergure des échanges effectués par des cultures en contact. Avec raison, Turgeon explique ces « glissements » sémantiques inévitables à partir d'« une tension idéologique entre, d'une part, une volonté d'ouverture aux autres et, d'autre part, un réflexe de repli et de fermeture destiné à occulter la différence » (Turgeon, 2003, p. 21). Plus récemment, le métissage et le transculturalisme semblent s'inscrire dans, et contribuer à, l'émergence d'une culture et d'une condition dite « postmoderne ». La

fragmentation, le rejet de catégories culturelles figées et la propension à la mutation des structures de vie contemporaines participent sans doute aux mêmes processus qui alimentent le métissage. En outre, les forces culturelles qui ont engendré le postmodernisme de l'après-guerre ont également contribué à l'approbation, et même dans certains contextes culturels contemporains, à la valorisation du métissage : tout porte à croire que le métissage jouit d'un niveau d'acceptation qui est synchronisé historiquement avec l'avènement du postmodernisme. Pourtant, bien que les manifestations du postmodernisme et du métissage moderne aient pris forme dans les discours de la même époque et qu'elles aient été assujetties aux mêmes forces sociohistoriques, le métissage culturel représente certainement un phénomène de beaucoup plus longue date. Il est à noter aussi que le métissage implique plus qu'une expression historique du mouvement des cultures, car il présuppose une notion de la genèse de toute culture.

Pour pouvoir tirer profit de tout son potentiel théorique et descriptif, le métissage doit donc être considéré dans une perspective qui le libère à la fois de ses racines plongeant dans des discours de valorisation raciale bien affirmés jusqu'au milieu du XX^e siècle, mais aussi de son identification trop fusionnelle avec des tendances culturelles contemporaines de plus courte durée. Il est trop facile de le comprendre comme une façon de conceptualiser des transformations qui résultent de contacts entre cultures (dites) préétablies. Le métissage doit plutôt être compris dans son dynamisme de manière à servir de base à une conception de la culture elle-même. Il suggère alors une compréhension de la culture comme entité sans moment originel d'homogénéité et de pureté, c'est-à-dire comme une constellation toujours déjà métissée à partir d'une combinaison de contacts culturels antérieurs. Du point de vue du métissage, aucune culture n'est une entité achevée, une donnée ontologique ; une culture est toujours plutôt le résultat et la synthèse dynamique d'un processus incessant d'échanges, d'emprunts, de négociations, de transmissions et de transformations. Turgeon décrit justement cette vitalité du métissage « comme un processus continu d'interaction entre deux ou plusieurs cultures qui transforme, à des degrés divers, les cultures en contact. Ces dernières ne sont pas des entités stables, mais des systèmes déjà constitués de manière relationnelle et donc déjà métissés, ce qui

remet en cause l'idée d'une culture homogène ou d'une pureté originare » (2003, p. 23). C'est justement cette résistance à cette dimension implicite du concept – la non-fixité de la culture – qui nourrit certaines critiques à l'égard du métissage. En fait, l'impermanence de la culture proposée par le métissage le rend difficile à réconcilier avec une conception de la culture comme un dépositaire plutôt stable de coutumes, de croyances et de pratiques qui assurent un patrimoine transhistorique en tissant les liens identitaires qui définissent l'individu comme un membre d'une société. Les articles du présent recueil tirent en partie leur valeur du fait qu'ils sont une réponse à ces critiques.

Le métissage – contrairement à d'autres concepts pour penser le contact de cultures – n'est pas normatif, c'est-à-dire qu'il ne se propose pas de définir ou de délimiter les formes structurelles qui se produisent à la suite d'un processus d'échanges culturels. Cependant, il sert de façon utile à comprendre l'émergence des biens culturels au présent et, surtout, à travers l'histoire. Dans le contexte colonial, et maintenant postcolonial, du Canada, les points de vue conceptuels du métissage et du transculturalisme, ceux-ci étant très près l'un de l'autre, sont d'un grand intérêt pour éclairer le passé, le présent et même pour anticiper la trajectoire future du pays. Les articles du présent volume sont donc généralement orientés vers les contextes et les lieux historiques spécifiques du phénomène. Ils sont regroupés selon quatre thèmes. Le premier, intitulé « Interrogations théoriques et critiques », rassemble trois textes qui abordent les notions de métissage et de transculturalisme selon une perspective critique à la fois conceptuelle et alimentée par le contexte canadien. Le deuxième, intitulé « Métissage dans l'espace public », se veut l'occasion de discuter de façon théorique et empirique du rôle du métissage comme facteur important influençant les conditions socioéconomiques et sociopsychologiques des communautés (interconnectées) métisse et francophone de l'Ouest canadien. Le troisième thème, « Métissage/*Transculturalism* et discours littéraire », regroupe trois textes qui explorent certaines des diverses manifestations d'hybridité de forme et de contenu trouvées dans des textes littéraires et qui servent de vecteurs de métissage et de transculturalisme. Enfin, le quatrième thème, « Les Métis et le métissage culturel au Canada, et ailleurs », présente quatre articles qui explorent certaines expressions de métissage dans des contextes sociohistoriques et socioculturels particuliers.

Si notre préface traite plus amplement du métissage et plutôt brièvement du transculturalisme, c'est pour éviter les redites avec le texte d'Afef Benessaïeh intitulé « Six Theses on Transculturality: A View from the New World » avec lequel nous souhaitons ouvrir le volume et offrir par là une présentation étoffée de l'idée de transculturalisme. Spécialiste établie du transculturalisme, Benessaïeh répond à six questions pertinentes permettant de clarifier la portée de ce terme qui semble bien adapté aux besoins théoriques et pratiques du contexte socioculturel contemporain. Elle trace les contours conceptuels du transculturalisme en faisant ressortir les racines du terme dans les développements théoriques de l'anthropologie culturelle du XX^e siècle, mais aussi en offrant une comparaison nuancée entre les concepts de multiculturalisme et d'interculturalisme, qui sont tous deux bien ancrés dans les politiques sociales canadiennes et québécoises. Bien que Benessaïeh ne vise pas explicitement à critiquer de front le multiculturalisme et l'interculturalisme, elle réussit toutefois à identifier un élément important dans lequel les deux idées se rejoignent, c'est-à-dire la tendance à essentialiser les cultures comme des entités distinctes, stables et homogènes, bien que le transculturalisme accommode mieux la miscibilité et l'hétérogénéité des cultures. Selon l'auteure, le transculturalisme est capable de répondre aux besoins d'une sociologie culturelle contemporaine à divers niveaux d'envergure : mondial, national ou encore individuel. En fin de compte, Benessaïeh cherche à démontrer comment le transculturalisme arrive à s'implanter comme un état d'esprit ou une disposition qui promeut la fécondité et la mutabilité des cultures dans des processus de contact et d'évolution permanents.

Franck Chignier-Riboulon, dans son texte intitulé « À la recherche du Canadien : l'idée de métissage culturel, un aboutissement identitaire ? », examine de façon critique les multiples considérations – théoriques et pratiques – servant à l'élaboration d'une identité nationale basée sur le contact avec l'altérité, indépendamment du concept particulier employé pour concevoir ce contact : métissage, transculturalisme, multiculturalisme, interculturalisme ou d'autres encore. Chignier-Riboulon reconnaît bien sûr la prédominance du multiculturalisme dans le discours officiel du Canada, mais il met en question cette prédominance en fonction des limitations possibles de l'expérience canadienne, la remplaçant par-là dans

un contexte plus large. L'analyse de la situation canadienne offerte par Chignier-Riboulon est donc encadrée dans une perspective qui rend compte de plusieurs développements sociohistoriques ayant eu lieu dans les démocraties occidentales depuis la Seconde Guerre mondiale et qui ont progressivement contribué à délégitimer une certaine logique assimilatrice d'intégration des minorités culturelles dans la collectivité nationale. Néanmoins, et en dépit de changements sociaux plus récents qui acceptent l'altérité, Chignier-Riboulon voit dans la longue durée un processus qui tend à la normalisation et à l'appropriation de la différence. Cette argumentation à la fois nuancée et de grande envergure n'ose pas y aller de déclarations à propos de l'avenir du projet canadien, encore moins de prescriptions à son égard. Pourtant, les enjeux évoqués dans ce texte vont sans doute influencer une identité nationale qui, selon les principes de mutabilité qui sont implicites dans les théories du métissage et du transculturalisme, continuera son évolution dans un contexte de contact culturel.

Il devient alors évident que le métissage et le transculturalisme sont, entre autres, des concepts pour penser la rencontre avec l'altérité. Paul Brochu et Anne Sechin concluent la section « Interrogations théoriques et critiques » avec le texte « L'altérité comme catégorie politique fondatrice. Une lecture girardienne du multiculturalisme canadien ». Mise en pratique de la théorie mimétique du grand penseur français René Girard, cet article propose une conception girardienne de la capacité du multiculturalisme canadien à gérer la présence de l'altérité dans l'espace social afin de minimiser, sinon éviter, le potentiel de violence symbolique et réelle. Brochu et Sechin débutent leur discussion avec une explication efficace de la théorie girardienne du désir mimétique et de ses applications possibles dans un contexte social canadien caractérisé par l'hétérogénéité ethnique et culturelle. D'après l'analyse de Brochu et Sechin, en valorisant l'altérité, le multiculturalisme augmente la distance entre le sujet et le modèle identitaire, ce qui a pour résultat de diminuer la crise mimétique, cette crise d'indifférenciation qui peut mener à des débordements de violence collective. Même si les deux auteurs expliquent et valorisent, à partir de leur perspective girardienne, l'efficacité générale du multiculturalisme (toute proportion gardée) en évitant les paroxysmes de violence sociétale, ils notent aussi les coûts sociaux à payer quant à la

construction d'une identité nationale collective. Le multiculturalisme réussit à diminuer le risque de tension sociale, mais il est moins efficace en ce qui concerne l'identification et la définition des formes de relation entre les cultures que comprend le Canada.

La deuxième section du volume s'amorce avec une contribution d'Étienne Rivard intitulée « L'économie de la distinction : dialogue culturel, francophonie et développement ». En partant du constat que le métissage est insuffisamment considéré dans les analyses du développement bien qu'il soit devenu une caractéristique déterminante des sociétés contemporaines, Rivard livre une réflexion à propos des enjeux socioéconomiques centraux qui contribueront à combler cette lacune. On retrouve, au cœur de sa réflexion théorique, la question clé des rapports entre le développement et les faits culturels. Plus spécifiquement, il se concentre sur le rôle du dialogue culturel – le métissage – dans les processus identitaires liés au développement. Rivard constate que le développement que l'on peut reconnaître dans la croissance économique, la création d'emploi, et d'autres choses encore, ne se produit pas sur un terrain neutre, et que le caractère métissé d'un espace socioéconomique et socioculturel constitue une force essentielle du dynamisme de toute culture de développement. Rivard prend l'exemple du contexte minoritaire dans lequel est placée la francophonie de l'Ouest canadien, qui inclut la culture métisse, pour décrire un terrain fécond de réflexion sur la multitude de dimensions présentes qui sont nécessaires à la compréhension des réalités culturelles dans l'étude du développement.

Ciblant davantage les enjeux soulevés par Rivard sur l'influence formatrice du métissage dans l'espace public, Danielle de Moissac, Ndeye Rokhaya Gueye et Stéfán Delaquis, dans leur article « Identité ethno-linguistique, profil socioéconomique et santé mentale des jeunes métis du Manitoba », focalisent leurs observations sur les effets que peut avoir l'identité ethno-linguistique des Métis du Manitoba sur leur bien-être sociopsychologique et socioéconomique. Les découvertes de De Moissac, Gueye et Delaquis sont le résultat d'une étude lancée en 2012 sur la base d'un sondage auprès de la population étudiante de l'Université de Saint-Boniface qui a permis d'identifier certains jeunes Métis et qui a également permis d'évaluer leur situation selon une série d'indicateurs mesurant leur appartenance identitaire et leur santé mentale. Les

résultats indiquent que les jeunes Métis ont un sens d'appartenance ethnique fort, associé à un état de santé mentale résilient si l'on considère le stress lié aux conditions socioéconomiques dans lesquelles ils vivent. L'article se conclut par la suggestion de la mise en place d'un système de soutien adapté aux mœurs traditionnelles de la population étudiante métisse dans les établissements postsecondaires.

Les articles de la troisième section du volume s'éloignent des questions de la relation entre le métissage et le développement social pour se tourner vers les expressions de métissage et de transculturalisme dans des textes littéraires. Dans « "To Live in the Borderlands Means ...": Border Thinking and the Transcultural Poetics of Lee Maracle », Astrid M. Fellner aborde la question d'un discours littéraire transculturel dans le contexte d'une écriture féministe et autochtone considérée à partir de la perspective du « border thinking », c'est-à-dire d'un regard critique qui « occurs at the intersection between the traditional and the modern, consisting of transcultural forms of knowledge ». Fellner s'appuie sur les textes et la pensée de l'écrivaine Stó:lō Lee Maracle, en les comparant à ceux de Gloria Anzaldú. Elle démonte ce faisant la manière par laquelle les deux écrivaines se renforcent mutuellement en s'encourageant à développer une écriture et une épistémologie métissées qui permettent de concevoir et de se représenter une expérience qui ne s'appuie pas sur les discours colonialistes et impérialistes. Fellner réussit aussi à montrer comment le projet d'une écriture féministe métissée sur *la frontera* ne se limite pas à une reconfiguration des dimensions thématiques et idéologiques, mais implique aussi une « transcultural poetics », approche qui privilégie les formes littéraires qui transgressent les frontières des genres conventionnels.

Les hybridités littéraire et culturelle restent au centre de la contribution de Svetlana Seibel intitulée « "What Do You Write?": Science Fiction, Genre Expectations, and Indigenous Writing in Drew Hayden Taylor's *alterNatives* ». En prenant l'exemple de Drew Hayden Taylor, Seibel s'intéresse à la façon par laquelle l'écrivain anichinabé bouleverse les attentes littéraires auxquelles l'écriture autochtone est assujettie en fonction des présuppositions essentialistes qui habitent une littérature autochtone « authentique ». Drew Hayden Taylor illustre sa propre situation comme écrivain dans sa pièce de théâtre *alterNatives* qui met en scène un

protagoniste autochtone qui se lance dans l'écriture de science-fiction, et cela à l'encontre des attentes de ses amis. À juste titre, Seibel démontre la manière par laquelle la pièce de Taylor remet efficacement en question la notion même d'authenticité dans des activités culturelles et artistiques, peu importe l'ethnie concernée. L'œuvre littéraire de Taylor devient aussi pour Seibel une occasion de discuter de la problématique littéraire et (trans)culturelle qui est apparue récemment avec le développement d'une tradition naissante et florissante de science-fiction autochtone. Selon Seibel, Taylor – tout comme Angel, le protagoniste d'*alterNatives* – pense que l'écriture qui va contre les attentes génériques et culturelles très restrictives est en train de revigorer divers aspects du patrimoine autochtone.

Les questions et les mutations de l'identité, de l'altérité et de genre littéraire sont au cœur de la contribution d'Adina Balint portant comme titre: «Itinéraires de vie, itinéraires de textes chez Régine Robin». En procédant à l'analyse du roman *La Québécoise* de Régine Robin, Balint met en lumière les perspectives multiculturelles et transculturelles de la littérature contemporaine au Québec. Comme le révèle la répétition du mot «itinéraires» dans le titre, Balint est particulièrement sensible aux diverses dimensions du mouvement perpétuel entre identités, langues et lieux, et aux conséquences de cette oscillation pour le migrant, cet «entre-deux» en quête d'un sentiment d'appartenance. La fragmentation identitaire vécue par la narratrice-exilée est présentée à la fois comme une condition de vie et un destin douloureux, le résultat d'un besoin à la fois impossible et nécessaire de se sentir appartenir à quelque chose. Balint révèle la manière par laquelle l'errance physique et psychologique de la protagoniste est reproduite par, et s'étend vers, une représentation subtile d'une fragmentation et d'un éclatement des espaces topiques (à Montréal), à la fois langagiers et mémoriels. Malgré les contradictions et les paradoxes existentiels d'une vie vécue en désordre, Balint conclut son analyse du roman en insistant sur la capacité de la migrante à s'exprimer dans une œuvre d'art qui donne voix à l'expérience de l'entre-deux.

La quatrième et dernière section du volume intitulée «Les Métis et le métissage culturel au Canada, et ailleurs», traite des lieux, des objets et des pratiques spécifiques du métissage au Canada, et ailleurs. Le métissage et le transculturalisme ne sont que des abstractions jusqu'à ce qu'ils

prennent forme dans des activités culturelles elles-mêmes ancrées dans des contextes sociohistoriques et socioculturels particuliers. La contribution du chercheur russe Mikhail Bashkirov étend la discussion des phénomènes de métissage et de transculturalisme au Canada à un espace qui est rarement considéré dans l'Ouest, mais qui est toutefois riche en points de comparaison et de contraste : la Sibérie orientale. Comme le suggère son titre, « Le comportement ethnopolitique des Métis de la Iakoutie (Sibérie orientale) et de l'Ouest canadien : perspective comparative », ce texte présente une comparaison des conditions menant à l'émergence et au développement historique de communautés métisses dans l'Ouest canadien et en Iakoutie. Si les connaissances entourant l'ethnogenèse des Métis de l'Ouest canadien sont mieux établies, surtout grâce aux études des dernières décennies, l'histoire et la situation des populations métissées de la Sibérie orientale demeurent beaucoup moins connues, même en Russie. Bashkirov nous fournit un récit historique des contacts changeants entre les Russes et les Sakhas, et les processus de métissage qui en ont résulté depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, c'est-à-dire à travers l'histoire de la colonisation de la Iakoutie par l'empire russe, et l'arrivée au pouvoir des Soviétiques après la révolution de 1917 notamment. Parmi les multiples points d'intérêts de l'article, on peut relever les comparaisons entre les deux groupes métis, par exemple leur présence socioéconomique d'importance dans les traites de fourrures coloniales respectives, mais aussi le contraste marqué surtout quant aux questions identitaires, comme dans les différences relatives à l'autodésignation et à leur statut officiel en termes d'identité ethnique ou nationale. L'étude comparative de Bashkirov indique plusieurs pistes de réflexion importantes en ce qui concerne la théorie du métissage et la nécessité de prendre en considération les contextes sociohistoriques respectifs de chaque groupe métissé.

C'est dans la culture matérielle, c'est-à-dire dans des objets et des pratiques culturelles qui donnent forme au processus de métissage, que se situe l'article de Christoph Laugs : « Material Métissage : Moccasins as Example of the Materialisation of Influences on Metis Identity ». Cet article s'intéresse tout particulièrement à un élément de la culture matérielle des Métis que sont les mocassins, de manière à montrer comment un vêtement peut tout à la fois promouvoir et illustrer les

mutations culturelles du métissage. Laugs constate d'abord l'importance de la culture matérielle, incluant plus spécifiquement les vêtements, en tant que marqueur d'identité et d'appartenance culturelle. Dans le cas des Métis de l'Ouest canadien, Laugs analyse ensuite trois paires de mocassins de manière à comprendre leur rôle dans la démarcation de la spécificité de la culture métisse, mais aussi, par la bande, à illustrer la complexité des croisements culturels qui entrent dans la production d'un objet définissant une culture. En ce sens, l'auteur montre comment les Métis utilisèrent des techniques et des matériaux traditionnels des cultures autochtones pour les combiner avec des techniques et des matériaux des cultures eurocanadiennes pour créer un style de mocassin hybride qui devient plus que la simple somme des influences autochtones et eurocanadiennes, plutôt une expression de la spécificité de la culture métisse. Pour Laugs, les mocassins métis sont plus qu'une manifestation de la matérialisation des influences diverses qui ont contribué à la formation de l'identité métisse; ils sont le témoignage d'un acte de création culturelle effectuée par un peuple utilisant les processus de métissage pour façonner et affirmer une identité culturelle unique.

Si Christoph Laugs se concentre sur les objets spécifiques de la culture matérielle pour illustrer le fonctionnement du processus de métissage présent dans l'émergence du peuple métis, Peter Carrington et Aurelio Ayala se tournent eux vers une institution civile de grande importance dans l'Ouest canadien et datant du XIX^e siècle, la police montée, en s'intéressant plus spécifiquement au rôle joué par certains Métis dans ses opérations. Avec sensibilité et tact, et en tirant profit d'une maîtrise impressionnante de documents archivistiques de l'époque, Carrington et Ayala, dans leur article intitulé «Coopération et conciliation en milieu colonial? Les auxiliaires métis de la police montée, 1874-1900», examinent les relations houleuses entre la police montée et les Métis, plus particulièrement entre ces derniers et les Métis qui se sont engagés comme auxiliaires dans cette force policière. Ils se penchent sur l'ensemble des motivations, des modalités et des effets politiques et culturels impliqués dans cette coopération inattendue entre la police montée et un peuple fortement partagé quant à sa réponse à la présence de cette expression directe de l'autorité coloniale canadienne. Carrington et Ayala révèlent les multiples dimensions de métissage à l'œuvre, en commençant

avec la police montée – un corps policier avec des attributs civils et militaires et ayant une filiation avec l'*Irish Constabulary*, mais aussi avec la *London Metropolitan Police* – et en s'étendant jusqu'au patrimoine culturel métissé des participants. Ils démontrent aussi comment les motivations de coopération entre les diverses institutions et les divers acteurs furent aussi assujetties aux contextes historiques (avant et après 1885), politiques, administratifs, économiques et familiaux, contextes toujours changeants. À travers l'histoire de ces relations, Ayala et Carrington font ressortir une constante, celle de l'importance des réseaux familiaux des Métis, sans laquelle la relation entre la police montée et les communautés métisses aurait été tout autre. Carrington et Ayala concluent leur contribution en insistant sur l'aide rendue par des auxiliaires métis à la solidification de l'autorité canado-britannique dans la période en question, mais aussi sur leurs efforts pour défendre les droits et les revendications des Métis.

En restant sur le terrain de l'analyse d'une institution de grande importance dans l'histoire culturelle du Canada, Jean-Philippe Croteau attire notre attention sur l'Église catholique au début du XX^e siècle, à Toronto et à Montréal. Croteau se penche sur un chapitre fascinant de l'histoire sociale du Canada et de l'Église catholique pour décrire les processus de métissage qui ont forcé l'Église catholique montréalaise et torontoise à se transformer pour s'adapter aux changements démographiques du pays. Dans « Les immigrants catholiques à Toronto et à Montréal : le passage d'une église-nation à une église multiculturelle (1908-1939) », Croteau montre que, pour répondre à l'augmentation de l'arrivée d'immigrants catholiques au tournant du XX^e siècle, l'Église catholique de Toronto et celle de Montréal adoptèrent deux stratégies différentes pour atteindre un but commun : l'intégration des immigrants au catholicisme canadien. À Toronto, l'épiscopat catholique favorisa un catholicisme civique par lequel les nouveaux arrivants, quelle que soit leur origine ethnoculturelle, furent placés dans un processus d'assimilation culturelle et linguistique au groupe irlandais dominant (anglophone) dans l'Église catholique anglophone. À Montréal, par contre, l'épiscopat catholique se donna un modèle de catholicisme culturel qui promut une appartenance confessionnelle et qui accepta au sein de l'Église le maintien des liens culturels et linguistiques des divers groupes qui entrèrent dans la

communauté catholique au Québec. Certes différents de prime abord, les deux modèles visèrent le même but : la suprématie des groupes majoritaires et la prééminence de leur culture au sein de l'Église catholique. Comme Croteau le suggère, les expériences d'acculturation interne de l'Église catholique furent d'une grande importance dans les processus plus larges de métissage au sein de la société canadienne et québécoise.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup, « Négritude, créolisation, créolité. L'ethnisation de la société française au prisme des auteurs martiniquais », *Les Temps Modernes*, n° 662-663, 2011, p. 340-356.
- Chanson, Philippe, *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academica, 2011.
- Gagnon, Denis et Hélène Giguère (dir.), *L'Identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012.
- Gruzinski, Serge, *Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- Isar, Yudhishthir Raj, « Cultural Diversity », *Theory, Culture and Society*, vol. 23, n° 2-3, 2006, p. 372-75.
- Laplantine, François et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, 1997.
- Laplantine, François, « Préface », dans Roselyne de Villanova et Geneviève Vermès (dir.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 9-13.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen, « "Métissage". Contours et enjeux d'un concept carrefour dans l'aire francophone », *Études littéraires*, vol. 25, n° 3, 1993, p. 93-106.
- Saul, John Ralston, *A Fair Country: Telling Truths about Canada*, Toronto, Penguin Group Canada, 2009.
- Turgeon, Laurier (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- , *Patrimoines Métisses. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Les Presses de l'Université Laval, 2003.
- Vertovec, Steven. « "Diversity" and the Social Imaginary », *European Journal of Sociology*, vol. 53, n° 3, 2012, p. 287-312.

PREMIÈRE PARTIE

INTERROGATIONS THÉORIQUES ET CRITIQUES

SIX THESES ON TRANSCULTURALITY: A VIEW FROM THE NEW WORLD

Afef Benessaïeh

Although gaining in prominence in the fields of inter-American studies, cultural studies, as well as in theories of globalization, the idea of transculturality remains often but marginally understood by many audiences. The type of diversity captured by the term transculturality, which rests primarily on the cross-permeation of cultural contexts and flows, is important to understand. It expresses with finesse polyvalent senses of identity accentuated in contexts of globalizing human and cultural flows, where one does not necessarily recognize oneself as divided or conflicted between several cultures. Instead, the concept of transculturality expresses a sense of plasticity, relatedness and transformation which characterises such experiences. It refers to a mode of negotiating cultural relations as well as a situational or strategic ability to interact in diverse cultural contexts simultaneously.

To better clarify the concept, this paper is organized around six key questions: How does transculturality differ or not from multiculturalism and interculturalism? Is it just another buzzword for what has come to be known as “hybridity,” “fusion” or “*mestizaje*?” Does it mostly offer a “vacant celebration” or idealization of some of the cultural identity dimensions of globalization? What about power dynamics and, in

particular, the struggle of historically oppressed people and communities such as Black and Indigenous people? Is it perhaps only occurring in the highly diverse migrant societies of the so-called “New World?” In sum, what exactly is transculturality and what is the usefulness of such a concept in today’s global cultural studies?

THESIS ONE: HOW DOES TRANSCULTURALITY DIFFER OR NOT FROM MULTICULTURALISM AND INTERCULTURALISM?

One generally speaks of *transculturality* (and sometimes transculturation) and less of transculturalism. This formulation emphasizes a state of mind, a disposition, an ability to simultaneously draw from several cultural repertoires. It also refers to a notable process long ago described by Cuban anthropologist Fernando Ortiz (1940) by which mutual borrowings take place over the course of time and may give way to new cultural practices and understandings. From such an agent-centered perspective, transculturality hence mostly refers to ways of viewing the world and experiencing everyday life. In his essay “Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today,” German philosopher Wolfgang Welsch in a similar vein defines transculturality as a strategy for “passing through classical cultural boundaries,” leading to a “new type of diversity” marked by interconnectedness (Welsch, 1999, p. 196-199). In Welsch’s formulation, Ortiz’s transculturation is relabeled “permeation,” suggesting a slightly different perspective which accentuates the contemporary, transitory and temporal quality of the “global condition” (a term notably coined by Robertson, 1990). In Welsch’s view, echoing those of a number of leading cultural sociologists of globalization (all cosmopolitans) such as Ulrich Beck (2006), Ulf Hannerz (1996) or Arjun Appadurai (2013), cultures can no longer be solely treated as territory-based, stable, or autonomous entities. They can instead be experienced and understood as polyvalent, diffuse and permeable contexts that resonate with one another.

For its part, *Transculturalism* refers to theoretical, political and perhaps programmatic dimensions of transcultural ideas and practices from a structural perspective. I am unaware of any transculturalist state policy,

not that it could not exist, but for the time being it doesn't seem to have been formally adopted anywhere. But transcultural theoretical frameworks and programs of professional action do exist, indeed, there are quite a few. For example, there is a transcultural psychology and psychiatry (pioneering the field since the 1960s at Mc Gill university), transcultural healthcare and social work, transcultural business leadership and urban design, and transcultural museology (for each of these respective domains, see Von Peter, 2009; Bains, 2005; Chang, 2005, MacDonald, 2003; Pütz, 2003; and for an analysis of the available literature, see Benessaïeh, 2010). Across such a variety of disciplines, transculturalism primarily means intervening among ethnoculturally diverse people, while seeking to identify or generate the *shared understandings* necessary for them to interact meaningfully. A global review of the literature using these terms on Scopus or the Web of Science tells us for instance that in the five-year period from 2009 to 2014, no less than 11 000 articles, books, chapters, reviews, conference papers and editorials were published using the term *transcultural*, most of which were in the health sciences.¹ What does it mean when we speak of transcultural professional practice in medicine, nursing or psychology? In those fields, it essentially refers to culturally sensitive interventions and the attempt to enlarge thinking about diagnoses and treatments to include a variety of cultural contexts which are no longer distant or un-familiar.² It is not about adapting health practice to the specifics of each alleged cultural

-
1. These results are based on analyzing Scopus research results by subject area (2009-2014) on January 30, 2014, in the fields of Life Sciences, Health Sciences, Physical, and Social Sciences and the Humanities (Scopus covers 21,000 titles, 50 million records since 1823), with almost 60% of all publications made in the fields of medicine, nursing and psychology (respectively 32,4%, 12,8% and 11,1%), followed by the Social Sciences (22,4%).
 2. For example, take suicide. Suicide does not mean the same for an honour-led Japanese youngster, a Middle-Eastern suicide-bomber, or a Caucasian North-American. So, how does one define suicide when the same pathology may mean silent shame in some cultural contexts, heroic sacrifice in others and acute depression in others? And how does one respond from a medical point of view? That is what transcultural healthcare is about, not really about the specifics of each situation, more about defining enlarged frameworks allowing for cultural variation. In my example, it would be about considering that depression is only a possible, culturally-specific, symptom of suicidal behaviour, along with many other variations that need to be better taken into account.

context (which multicultural healthcare would be about), which in this view would entail viewing cultures as separate and fundamentally different. Instead, it is about defining more general healthcare practices that make sense in highly diverse cultural contexts, and which are viewed as mutually permeable.

The question now becomes: How are we to distinguish transculturalism from interculturalism and multiculturalism? Following Benessaïeh and Imbert (2011) and Benessaïeh (2014), multiculturalism is, as exemplified by leading examples in Canada and Australia, a *pluralistic-oriented* set of public policies establishing the formal and legal recognition of a mosaic of ethnocultural diversity within a general, egalitarian framework which does not recognize any official culture (in a bilingual setting in the Canadian context). Interculturalism for its part deals with the same themes, but in a more hierarchical framework where one overarching culture tends to be viewed as referential, the norm set by the majority, to which ethnocultural minorities are often invited to adapt. This is a *dualistic-oriented* model, perhaps best known in the case of Quebec, where language is added to cultural values to define the “core” to which newcomers are to adapt in a model of “convergence.”

As Welsch (1999) points out, both models tend to essentialize cultures, and view them as other, stable, separate and perhaps discrete entities with an inner tendency to cluster and remain different from one another. As Imbert (2012) also highlights, these models tend to rest on a reductive view of cultural exchange as a zero-sum game, where one agent loses while the other wins, whereas transculturalism labels situations wherein win-win results can be observed. In other words, no one necessarily loses or wins through cultural exchanges. Instead, people mutually transform (and in non-predictable proportions, as vividly described by Glissant, 1990).

Transculturalism, for its part, offers a *relational* view of ethnocultural diversity, emphasizing the interconnectedness, the similarities, the changeability and the miscibility of cultural repertoires which are never viewed as isolated islands. It could be argued that it is a form of deep multiculturalism because, while it does not share a similar epistemological stance, which tends to define cultures in essentializing and

othering terms, it nonetheless resembles multiculturalism in its pluralistic orientation while it thickens it with a normative orientation towards connectivity, change and the opening of cultural identity to constant redefinition. In other terms, it views cultures as trajectories and webs, not as roots or islands.

Table 1 summarizes the main distinctions between inter, multi and transculturalism:

TABLE 1 Interculturalism, multiculturalism and transculturalism in a nutshell

	INTERCULTURALISM	MULTICULTURALISM	TRANSCULTURALISM
Signification (Lat.)	<i>inter</i> : between	<i>multi</i> : several	<i>trans</i> : through, beyond
Configuration	dualism	pluralism	relationalism
Power structure	hierarchy	equality	mutuality
Culture(s)	separate/different stable primacy of a culture	separate/different stable no official culture	connected transforming no official culture
The individual is	conflicted	fragmented	polyvalent
Principle	continuity	diversity	permeability
Symbol	convergence	mosaic	webs

Thesis one thus proposes the following: As it defines culture in non-essentialist ways and thereby contrasts with both inter and multiculturalism as conventionally understood, *transculturalism is a form of deep multiculturalism*. While multiculturalism is about coexistence in diversity, and interculturalism is about ensuring the continuity of a given culture in the face of diversity, transculturalism is essentially about the permeability of cultures, which are understood to be in a constant process of transformation.

THESIS TWO: IS TRANSCULTURALISM JUST ANOTHER NAME FOR WHAT HAS COME TO BE KNOWN AS “HYBRIDITY,” “FUSION” OR “*MESTIZAJE*?”

Transculturality is to be understood within a larger semantic field that includes hybridity, fusion and *mestizaje*, and which includes as well “creolisation,” as richly developed by Édouard Glissant (Glissant and Chamoiseau, 1997; Glissant, 1990; see also Hannerz, 1987). While transculturality shares with these other terms a similar general signification derived from the notion of mixedness, it slightly differs from them in at least three ways.

First, within the field of inter-American studies, transculturalism is a term that explicitly derived from transculturation, a term proposed in the 1940s by the Cuban anthropologist Fernando Ortiz (1940), who questioned the then prevailing theories of acculturation stemming from functionalist anthropology. Acculturation theories tended to argue that contact between two cultures led to one fading in favour of the other. Acculturation is centrally about cultural loss, or cultural contact resulting in one culture’s absorption into another (on acculturation, see Manganaro, 2002; Malinowski, 1945). It is a zero-sum game situation and a win-lose process. Ortiz, instead, argued on the basis of Cuban colonial ethno-history that the process could go towards a win-win situation where, through cultural contact, no culture loss would necessarily take place. Rather, in Ortiz’s understanding, something else was happening. He described a phenomenon involving the mutual borrowings and transmutation of both cultures in a process of contact leading towards new configurations where the offspring did not necessarily resemble its parents. To sum up, in transculturation, no culture loss was to be assumed. Instead, mutual transformation could very well occur (on “transculturation” see Côté and Benessaïeh, 2012; Imbert, 2012; Millington, 2007; Coronil, 1995). Use of the term transculturation suggests a critical, alternative view of cultural dynamics whereby the powerful culture does not mechanically erase or absorb the less powerful, but whereby both transform as a result of cultural contact. Transculturalism presupposes an alternative view to power dynamics, as they are experienced from below, in the realm of cultural relations.

Second, within the Latin American context “hybridity,” “fusion” and “*mestizaje*” are closely related terms, often used interchangeably within a literature that is mostly about the state-led formation of national cultural identity. As used through colonial and more recent history in Latin America, the term “hybridity” does not necessarily resemble what is meant in the Anglo-Saxon postcolonial and postmodern literatures. In these latter contexts, hybridity is generally positively viewed as the expression of a flexible, mixed identity shaped by globalization and situated in an emerging “third space” (in Bhabha’s 1994 terms) located beyond mixture.

Perhaps because of its peculiar history in a context where national societies were effectively manufactured through voluntary and forced migration – resulting in highly heterogeneous and mixed populations from Indigenous, African, European and Asian stocks – hybridity has different meanings in the Latin American and Caribbean contexts. In the 18th and late 19th centuries, miscegenation, as it was frequently called, tended to be viewed in rather negative terms (with fusion and *mestizaje*) as a degenerative problem that could be dealt with through the implementation of (state-led) whitening policies (notably via selective immigration encouraging European Caucasian immigration and restricting non-European entries). The international intellectual and political context was one of prevailing scientific racism and social Darwinism, where mixed races, particularly among non-European populations, were viewed as particularly undesirable. In *A Journey in Brazil*, in its 9th edition in 1879 (an indication of the book’s popular success in its time) and echoing some of the prevailing scientific opinions about mixed-races in Latin America, the Harvard naturalist Louis Agassiz wrote the following:

The natural result of an uninterrupted contact of half-breeds with one another is a class of men in which pure type fades away as completely as do all the good qualities, physical and moral, of the primitive races, engendering *a mongrel crowd as repulsive as the mongrel dogs*, which are apt to be their companions, and among which it is impossible to pick out a single specimen retaining intelligence, the nobility, or the affectionateness of nature which makes the dog of pure type the favorite companion of civilized man. (Agassiz and Agassiz, 1868, p. 298, added emphasis)

The above excerpt, stridently contrasting notions of “purity,” “nobility” and “civilization” to those of “mongrelness,” “repulsion” and “primitiveness,” illustrates well some of the premises of scientific racism, which came to be highly influential throughout the 19th century and up to the Second World War, where it echoed fascist perspectives on racial purity and superiority.

Starting in the 1920s and 1930s, such views were subject to questioning through the work, among many others, of Boasian Latin American intellectuals such as the Mexican anthropologist Manuel Gamio and the Brazilian social essayist Gilberto Freyre (Benessaïeh, 2013; Freyre, 1933; Gamio, 1916). They were often replaced by nationalistic discourses and state policies that celebrated the “mestizo” as the rising figure of Latin American cultural identity and, moreover, a figure whose color was expected to fade into a progressively lighter national breed.³ Since the 1930s, ideas about “racial democracy” (stemming from Freyre in Brazil: Freyre, 1933), and a “mestizo race” (stemming from José Vasconcelos’ “*raza cósmica*” as well as Gamio’s views about cultural fusion for Mexicans: Vasconcelos, 1925; Gamio, 1916) have come to prevail throughout Latin America and a quite substantial literature debating the uses and misuses of *mestizaje* in the Latin American context has long since established itself (Burke, 2009; Wade, 2005; Bernand, 2001; Martínez-Echazabal, 1998).

It is out of this context that Fernando Ortiz in the 1940s coined transculturation as a process distinctive to Latin American societies. Beginning in the 1980s, his ideas were later echoed by such Caribbean social

3. The notion of “internal colonialism,” as articulated by Latin American decolonialist thinkers such as Annibal Quijano, Enrique Dussel, or Walter Dignolo refers in part to the idea that the “state-approved” ideology of *mestizaje* was only another way of keeping power in the hands of the white creole elite. The notion suggests that, if exploitation comes from outside during colonialism, then in independent or postcolonial states it can continue to come from within. As it refers to *mestizaje* in the Latin American context, it highlights the idea that instead of reversing a mode of domination founded on the belief of white European racial superiority, *mestizaje* has mostly meant the continuation of racial domination under other names; the *mestizo* being a mix of white with any other shade of racial type, with the black, the indigenous and the generally non-white viewed as second class to the white and *mestizo*. See Mignolo (2000) or Quijano (2000).

essayists and writers on creolisation as Édouard Glissant and in the 1990s, or the Argentinean-Mexican anthropologist Nestor Garcia Canclini, who discussed hybridity as a core feature of Latin American societies (understood as *mélange* between tradition and postmodernity; rurality and hyper-urbanity; diasporic and localist identity). Taken together, these approaches constitute a long genealogy of reflections about New World cultural identity as heterogeneous, mixed, uprooted and inventive (Glissant and Chamoiseau, 1997; Glissant, 1990; Garcia Canclini, 1989; Ortiz, 1940). This is also to be understood in contrast to the European intellectual traditions derived from Herder which viewed the nation as forming the roots of a shared, memory-based cultural identity. In contrast to this in the Americas, the nation was to be constructed according to an understanding which acknowledged its newness and its profound cultural heterogeneity (critiques of Herderian views of culture are notably provided by Wimmer, 2009; Denby, 2005; Welsch, 1999).

Likewise immersed in a terminological and intellectual genealogy close to that of the terms hybridity, *mestizaje* and fusion, the concept of transculturality shares with these concepts the common semantic origins of being derived from the notion of mixture. Despite these shared conceptual roots, however, it differs from them slightly in that transculturality does not necessarily refer to interracial mixing or the biological and phenotypical dimensions of intermixing. Instead, it tends to remove emphasis away from notions of race or biology, to place it instead in the cultural or symbolic spheres. Within these particular spheres, transculturality has become a concept with more frequent uses in recent interdisciplinary discussions of migration, culture and globalization.

Hence, third and last, the concept of transculturality usefully keeps visible the notion of “culture,” which is less apparent in the other terms of *mestizaje* or hybridity. It is, furthermore, a term that can insert itself into the very specific realm of multiculturalism studies, particularly as it is grounded in reflections about the methodological, epistemological and political differences between multiculturalism and interculturalism (see the use of the term by Imbert and Fontille, 2011; Hoerder, Hébert and Schmitt, 2006; Marotta, 2011; Meinhof and Triandafyllidou, 2006; and of course, Welsch 1999).

To sum up the preceding, thesis two reads as follow: In the Latin American context, the term “transculturality” shares an intellectual genealogy with other general terms such as hybridity and *mestizaje*. It is, however, a more precise concept, one derived from an anthropological theory which is different from that of acculturation; one that focuses on the cultural more than the racial; and, finally, one that tends to inscribe itself (in the social sciences at least) into more policy-oriented discussions dealing with multiculturalism in the world.

THESIS THREE: DOES TRANSCULTURALITY TEND TO OFFER A “VACANT CELEBRATION” OR IDEALIZATION OF SOME OF THE CULTURAL IDENTITY DIMENSIONS OF GLOBALIZATION?

Because it is often confused with such terms with which it shares a common semantic field as hybridity, mixed race, and *mestizaje*, transculturality may be dismissed by some as giving a naïve or optimistic view of some of the cultural identity aspects of globalization. For their part, authors critical of cosmopolitanism, which tends to be understood as welcoming the formation of mixed and transnational cultural identities of mobile nature, argue instead for the “tenacity” and groundedness of ethnic, local and national loyalties (Smith, 2009, p. 66).⁴ In the wake of Samuel Huntington’s (1993) identification of cultural conflict as the major fault line of globalization, Anthony D. Smith (2009; 1991) has become perhaps one of the most influential advocates of anti-cosmopolitanism, which he defines as an abstract view “remote to most people” whereby culture becomes “artificial, timeless, placeless,” offering little to the “shared understandings” and memory that are, for him, at the core of what a culture is (Smith, 2009, p. 66-67). Proponents of anti-cosmopolitanism, like Huntington or Smith, tend to argue that cultural identities

4. Anthony D. Smith writes: “yet, as we survey the global scene, we cannot but be struck by the hold and tenacity of local, ethnic, and national cultures, and the failure to instil in the mass of the world’s population a truly cosmopolitan outlook” (Smith, 2009, p. 66).

are prone to conflict and cluster, rather than to shared understandings, interconnectedness or global mindedness.

I agree that a concept such as transculturality (within its larger semantic field) is not necessarily useful for everyone, everywhere, at all times, or for capturing all possible forms of cultural identities. Exploring what identity mixedness means to those who define themselves as such does not necessarily entail the formulation of a new meta-theory which forces everyone, including scholars, to fit in. For some, it may mean a “privileged space” from which to maneuver between several identities (Mahtani, 2005). For others, it may constitute a strategy of polyvalence used to bond or bridge with others for given situations. Yet for others, mixedness may very well be perceived and theorized as rootlessness, fragmentedness and perhaps vacuity. Only with more research about what it experientially means to define people as transcultural will it be possible to determine how useful a concept it can be.

On the other hand, I disagree with the idea that only a chosen few are able to rhapsodize about transcultural lives or selves, while most are caught in the muddier “reality” of national and local cultural identities. There is, moreover, nothing necessarily celebrative about one’s sense of mixedness when it comes to lived and perceived experience. Traveling the world and coming to know “foreign” cultures is not, and has never been, solely reserved to the privileged or the elite. Colonized, migrant, refugee, displaced, slave, indentured, forced and all kinds of mobile people can certainly speak from many perspectives about their sense of identity, mobility, homeness, foreignness, mixedness, or lack thereof, and in terms probably having little to do with glorifying globalization.

Thesis three could hence read as follow: Transculturality is a concept, not a universal meta-theory accounting for the experiences of everyone at all times and in all places; neither is it a normative view about the virtues of globalization. As a concept, it can only be assessed in terms of its utility in adequately capturing the experience of some.

THESIS FOUR: DOES TRANSCULTURALITY HAVE ANYTHING SIGNIFICANT TO SAY ABOUT STRUCTURAL POWER DYNAMICS OR, MORE SPECIFICALLY, THE STRUGGLE OF HISTORICALLY OPPRESSED AND RACIALIZED COMMUNITIES SUCH AS BLACK AND INDIGENOUS PEOPLE?

Since it is a concept that tends to label identities and processes involving mixedness and diversity, while having little to say about authenticity or origins, transculturality may not be of great utility to communities and individuals struggling for recognition of their ethnic or cultural identities, however constructed. When the moment allows it, and as resource mobilization theories of social movement argue, strategic essentialism, not transculturalism, could better serve to “frame” and project a group’s sense of cohesiveness. It may, however, be worthwhile to mention that cultural identities, strategically framed as they may be, are not monolithic wholes, nor do they form in splendid isolation from others.

In the case of the New World, historians Serge Gruzinski (1999) and Jacques Lafaye (1976) have thoroughly documented the fact that *métissage* has been occurring in the New World since its alleged founding in the 15th century. Indigenous religiosity and visual representations are often cited as forms of inventive syncretism that emerged during a process of alignment with European Christianity while at the same time pursuing, under other names, practices and beliefs that have little to do with it. On the other hand, the behaviour of European soldiers, missionaries and settlers was not always motivated exclusively by brutality and the imposition of power. The translation, persuasion, adaptation and recreation of facets of the European worldview in terms and images resonant with indigenous views also occurred. The process of cultural influence went both ways and suggests that it probably required, as in transculturation dynamics, mutual agency with some coadaptation.

As another illustration, the Canadian novelist Lawrence Hill (2007) vividly described the journey of an African girl taken, first, from her West African homeland to the US South, then north to Nova Scotia and finally tentatively to return to her never found again home. *The Book*

of *Negroes*, referring to a list of freed slaves having sided with British Loyalists during the American Revolution, describes not only the everyday violence of slavery, but also the singular agency of a character who adapts to each adversarial situation with new and improvised survival strategies, among them the progressive mastering of several languages including an impeccable English, which counts among her strongest skills (Hill, 2007). While the novel may be read by some as a story about racial domination, uprootedness, and brutality, it can also be read as a story about transcultural resilience: a formally powerless character (being Black, female, and enslaved in a society led by White male slave owners, she has none of the usual attributes of power) rapidly learns to adapt to her surroundings, speak the language of her masters, and make her way out of powerlessness eventually to claim just treatment. Hence, *The Book of Negroes* is not necessarily about the loss of Black cultural or ethnic identity through slavery in the New World. It can also be read as a tale about the miscibility, the resilience and the formidable inventiveness of Blacks in surviving slavery. Here again we have the notion central to transculturation that cultural contact does not necessarily result in loss, but in change.

As it relates to structural power dynamics, the concept of transculturality allows space for strategy and agency for social actors confronted with relations of domination which they can accept and conform to (coexistence, as in multiculturalism), refuse and confront (conflict for dominance, as in interculturalism), or, as a third possibility, adapt and engage with (co-adapt, as in transculturalism). As Ortiz (1940) argued (cited in Coronil, 1995), cultural contact does not necessarily mean loss for one and gain for the other. It can also mean transmutation. Thesis four, hence, reads as follow: In situations of survival, transculturalism can mean strategically relating and adapting to the powerful in order to establish and ensure one's own existence. From this perspective, transculturalism views power dynamics from below, a perspective which highlights stories less frequently heard about from apparently powerless actors.

THESIS FIVE: IS TRANSCULTURALISM ONLY POSSIBLY IN THE HIGHLY DIVERSE MIGRANT SOCIETIES OF THE SO-CALLED “NEW WORLD?”

Transcultural dynamics are most plausibly identifiable in highly diverse societies or groups – for example the populations of the New World – founded on international migration and characterised by heterogeneity and mixedness. However, the current acceleration and globalization of migration flows has ensured that the New World is no longer the sole space characterized by heightened degrees of diversity. As a result, and with the exception of those very few societies and communities marked by endogamy and a very low degree of ethnocultural diversity, and because it is a mode of relation as well as a survival strategy, among many other modes, including separate coexistence and conflict, transculturalism is likely to manifest itself anywhere where there is diversity. In other words, the recognition of transculturality does not erase the pertinence of multiculturalism or interculturality, alternate modes of relation in contexts of ethnocultural diversity. It is only one mode among others, and a mode particularly visible in highly diverse societies.

Thesis five proposes the following: Although it tends to be more prominent in historically diverse societies, transculturality is likely to exist as a mode of relation and a survival strategy anywhere where diversity is present.

THESIS SIX: IN SUM, WHAT IS DISTINCTIVE ABOUT TRANSCULTURALITY AND WHAT IS THE USEFULNESS OF SUCH A CONCEPT IN TODAY’S GLOBAL CULTURAL SOCIOLOGY?

Transculturality is a *state of mind*, a disposition, and an aperture towards a space where several cultural repertoires may be drawn from simultaneously. As a theory, it is a *process* by which mutual borrowings occur to then give way to new cultural occurrences. As a form of deep multiculturalism, it stresses a *relational* view of ethnocultural diversity, emphasizing the interconnectedness, the similarities, the changeability

and the miscibility of cultural repertoires, which are never viewed as isolated entities. If multiculturalism can, for many, mean fragmentation and interculturalism suggest conflict or division, transculturalism can, for its part, mean polyvalence.

Perhaps it is indeed a concept useful mostly to the world citizen, the traveller, the exiled, the migrant, as well as to those living in highly diverse societies. However, as unpleasant as it may sound to anti-cosmopolitan ears, mobility and diversity are less and less atypical notions for most people. With the current spread and acceleration of global migration flows (no longer mostly directed towards the New World as was the case over the last few centuries), the ethnocultural fabrics of many societies around the world are complexifying further. Unless these trends are drastically controlled or reversed with migrant deportation measures, closed-doors policies, or ethnic cleansing programs, such globalizing diversification is likely to become even further accentuated in the near future.

In that foreseeable context, transculturalism may only represent one mode among others for making sense of a deepening diversity within a cultural sociology of global scope. In that sense, it only enlarges the magnitude of people's possible responses to multiplying and sometimes intermeshing cultural repertoires.

In conclusion, the preceding mostly discussed transculturality as a useful concept that offers valuable tools for capturing cultural processes and identities defined by their heightened mobility, permeability and polyvalence. In doing so, my purpose was not to disqualify the idea that cultures (as "wholes" as defined by classic anthropology since E.B. Tylor and Franz Boas) no longer exist, or to suggest that cultural identities, which are experienced or understood as homogenous or, the contrary, split among several repertoires, are erroneous. Instead, I have argued that between and beyond these two opposites, a world of nuances, and perhaps possibilities as well, exists for a number of people who do not fit into one or the other framework.

BIBLIOGRAPHY

- Agassiz, Louis and Elizabeth C.C. Agassiz, *A Journey in Brazil*, Cambridge, Riverside Press, 1868.
- Appadurai, Arjun, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, London, Verso, 2013.
- Appiah, K. Anthony, "Cosmopolitan Patriots," in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 91-116.
- Bains, Jenniffer, "Race, Culture and Psychiatry: A History of Transcultural Psychiatry," *History of Psychiatry*, Vol. 16, No. 2, 2005, p. 139-154.
- Beck, Ulrich, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- Benessaïeh, Afef, "Transcultural Politics as Deep Multiculturalism: Canada in Global Perspective," in Fethi Mansouri and Boulou Ebenda de B'éri (eds.), *Global Perspectives on the Politics of Multiculturalism in the 21st Century*, London, Routledge, 2014, p. 194-201.
- , "Boas Goes to the Americas: The Emergence of Transamerican Conceptions of Culture," in Klaus D. Ertler and Patrick Imbert (eds.) *Cultural Challenges of Migrations in Canada/Les défis culturels de la migration au Canada*, Frankfurt, Peter Lang, 2013, p. 223-242.
- , "Multiculturalism, Interculturality, Transculturality," in Afef Benessaïeh (ed.) *Transcultural Americas / Amériques transculturelles*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2010, p. 11-38.
- Benessaïeh, Afef and Patrick Imbert, "Bouchard-Taylor à l'UNESCO: ambivalences interculturelles et clarifications transculturelles", in Klaus Ertler, Stewart Gill, Susan Hodgett and Patrick James (eds.) *Canadian Studies: The State of the Art/Études canadiennes: Questions de recherche*, Frankfurt, Peter Lang, 2011, p. 391-414.
- Bernand, Carmen, "Mestizos, mulatos y ladinos en hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico," in Miguel León-Portilla (ed.) *Motivos de la antropología americanista, indagaciones en la diferencia*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2001, p. 105-133.
- Bhabha, Hommi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
- Burke, Peter, *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2009.
- Chang, Simon, "Seeing Landscape Through Cross-Cultural Eyes: Embracing a Transcultural Lens Toward Multilingual Design Approaches in the Landscape Studio," *Landscape Journal*, Vol. 4, No. 2, 2005, p. 140-56.
- Corónil, Fernando, "Transculturation and the Politics of Theory," introduction to Fernando Ortiz *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar*, Durham, Duke University Press, 1995, p. ix-lvi.

- Côté, Jean-François and Afef Benessaïeh, "La reconnaissance des formes d'un cosmopolitisme *pratique* au sein des Amériques: transnationalité et transculturalité," *Sociologie et sociétés*, Vol. XLIV, No. 1, 2010, p. 35-60.
- Denby, David, "Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment," *History of the Human Sciences*, Vol. 18, No. 1, 2005, p. 55-76.
- Freyre, Gilberto, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*, New York, Alfred A. Knopf, 1933.
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria – Pro-nacionalismo (Forging a Nation)*, Boulder, Colorado, University Press of Colorado, 1916/2010.
- Glissant, Édouard, *Traité du Tout-Monde (Poétique IV)*, Paris, Gallimard, 1990.
- Glissant, Édouard and Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent, l'identité nationale hors-la-loi?* Paris, Galaade, Institut du tout-monde, 1997.
- García Canclini, Nestor, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Grunzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- Hannerz, Ulf, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London/ New York, Routledge, 1996.
- Hannerz, Ulf, "The World in Creolisation," *Africa*, Vol. 57, No. 4, 1987, p. 546-559.
- Hill, Lawrence, *The Book of Negroes*, Toronto, Harper Collins, 2007.
- Hoerder, Dirk, Yvonne Hébert and Ivonna Schmitt (eds.), *Negotiating Transcultural Lives: Belongings and Social Capital among Youth in Comparative Perspective*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, p. 22-49.
- Imbert, Patrick, *Multiculturalism in the Americas: Canada and the Americas*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2012.
- Imbert, Patrick and Brigitte Fontille (eds.), *Trans, multi, interculturalité, trans, multi, interdisciplinarité*, Quebec, Laval University Press, 2011.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe*, London, The University of Chicago Press, 1976.
- MacDonald, Sharon J., "Museums, National, Post-National and Transcultural Identities", *Museum and Society*, Vol. 1, No. 1, 2003, p. 1-16.
- Mahtani, Michelle, "Mixed Metaphors: Positioning "Mixed Race" Identity," in J.A. Lee, J.S. Lutz (eds.) *Situation Race and Racism in Time, Space and Theory*, Montreal, McGill University Press, 2005, p. 77-93.
- Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Cultural Change*, New Haven/London, Yale University Press, 1945.

- Manganaro, Mark, *Culture, 1922: The Emergence of a Concept*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Marotta, Vince, "The Idea of the In-Between Subject in Social and Cultural Thought," in M. Lobo, V. Marotta and N. Oke (eds.) *Intercultural Relations in a Global World*, Champaign, Common Ground, 2011, p. 179-200.
- Martinez-Echazabal, Lourdes, "Mestizaje and the Discourse of National / Cultural Identity in Latin America, 1845-1959," *Latin American Perspectives*, Vol. 25, No. 3, 1998, p. 21-42.
- Meinhof, Ulrich H. and Anna Triandafyllidou, "Beyond the diaspora: transnational practices as transcultural capital," in Ulrich H. Meinhof and Anna Triandafyllidou (eds.) *Transcultural Europe: Cultural Policy in a Changing Europe*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 200-222.
- Mignolo, Walter D., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- Millington, Mark, "Transculturation: Contrapuntal Notes to Critical Orthodoxy", *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 26, No. 2, 2007, p. 256-268.
- Ortiz, Fernando, *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar*, Durham, Duke University Press, 1940/1947.
- Pütz, Robert, "Culture and Entrepreneurship – Remarks on Transculturality as Practice," *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, Vol. 94, No. 5, 2003, p. 554-563.
- Quijano, Annibal, "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America," *Nepantla: Views from South*, Vol. 1, No. 3, 2000, p. 533-580.
- Robertson, Roland, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept," *Theory, Culture & Society*, Vol. 7, No. 15, 1990, p. 15-30.
- Smith, Anthony D., "Cosmopolitanism and Nationalism," *Hedgehog Review*, Vol. 11, No. 3, 2009, p. 63-77.
- Smith, Anthony D., *National Identity*, Reno, University of Nevada Press, 1991.
- Triandafyllidou, Anna, Tariq Modood and Nasar Meer (eds.), *European Multiculturalisms*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1925.
- Von Peter, Sebastian, "The Concept of Mental Trauma and its Transcultural Applications," *Anthropology and Medicine*, Vol. 16, No. 1, 2009, p. 13-25.
- Wade, Peter, "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience," *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, No. 2, 2005, p. 239-257.

Welsch, Wolfgang, "Transculturality – the puzzling form of cultures today," in M. Featherstone and S. Lash (eds.) *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, Sage, 1999, p. 194-213.

Wimmer, Andrea, "Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies," *Sociological Theory*, Vol. 27, No. 3, 2009, p. 244-270.

2

À LA RECHERCHE DU CANADIEN : L'IDÉE DE MÉTISSAGE CULTUREL, UN ABOUTISSEMENT IDENTITAIRE ?

Franck Chignier-Riboulon

Depuis une quarantaine d'années, les représentations collectives des Canadiens sur leur identité nationale sont toujours plus marquées par les idées de multiculturalité, de transculturalité, d'équilibre entre les différentes composantes de la population, que ces dernières soient présentes depuis fort longtemps ou qu'elles soient arrivées récemment. Ces représentations ont été assises sur des textes fédéraux et elles sont désormais dominantes (Lacoste, 1995). Leur domination les a normalisées; elles sont devenues des évidences et sont depuis difficiles à remettre en question; le faire, c'est attenter à un acquis. Et le contexte canadien renforce, de par le long affrontement entre majorité anglaise et minorité française, la sensibilité devant ce qui pourrait apparaître comme une remise en question d'une estime de l'autre, de sa différence et de la valeur de sa culture.

Cependant, pour réemployer le titre d'un article du sociologue Didier Lapeyronnie, on peut se demander « Avec qui parlent les Canadiens ? » (Lapeyronnie, 2004) S'ils se parlent à eux-mêmes ou si des étrangers viennent les conforter dans leur vision identitaire, la discussion est close,

la représentation dominante s'imposant comme une normalité, apprise et propagée. Or, une telle attitude serait une forme de repli, de contentement, et un arrêt du temps et de l'histoire ; « nous savons, nous avons défini, nous sommes... ». Certes, l'unanimité et le discours dominant sont reposants, comme toute certitude. S'interroger, mettre en perspective, notamment par des comparaisons spatiales et temporelles, est pourtant une des tâches des universitaires, surtout s'ils sont étrangers au lieu, et alors probablement plus distancés (Chignier-Riboulon, 2013). le chercheur a en effet pour principe premier le devoir d'être prudent face à l'incontestable, à l'évidence, car tout n'est que moment historique et géographique, une courte période donc, souvent quelques décennies, pendant laquelle une évidence trône. Or, l'absolu, *la vérité* n'existent pas, même si tout porte à croire l'inverse, et que tout le prouve à un moment donné.

Dès lors, les termes interpellent. Transculturalité, multiculturalité et métissage ne sont pas synonymes, même s'ils sont utilisés dans la perspective d'échanges plus équilibrés, plus respectueux de l'altérité. Si la multiculturalité signifie que de « multiples cultures sont coprésentes dans un même lieu » (Demorgeon, 2002, p. 29), la transculturalité définit une interpénétration réciproque de cultures, mises sur un pied d'égalité, dans une perspective d'hybridation (Gruzinski, 2007). Le métissage, quant à lui, est une hybridation achevée ou fortement avancée, mais pas forcément égalitaire ni souhaitée originellement. La transculturalité prolonge l'entrée interculturelle, car il ne s'agit pas seulement d'une mise en contact, d'un respect de l'autre et d'un traitement horizontal, mais davantage d'un dépassement des frontières culturelles et d'une refondation. De fait, la notion a été largement utilisée dans l'apprentissage des langues, et tout particulièrement en français langue étrangère (FLE), pour intégrer les migrants (Forestal, 2007).

L'idée de transculturalité impliquant de déplacer les frontières et de casser des structures héritées, elle sous-entend, à terme, une recomposition culturelle, et la naissance d'un nouveau syncrétisme. Néanmoins, suffit-il de dire, d'écrire ou de promouvoir cette idée par des politiques publiques et des discours pour que cela soit ? La réalité ne présente-t-elle pas plutôt des jeux de domination, multiples ? Dans les faits, l'espérance de cultures recomposées n'a-t-elle pas tendance, au moins sur les court et

moyen termes, à se traduire par des logiques de minoration ou de minoration (Chignier-Riboulon et Garrait-Bourrier, 2013), conscientes ou non d'ailleurs ? De la même manière, le besoin de distinction, individuel et collectif, ne doit-il pas être intégré à la réflexion, les identités n'étant pas seulement des marqueurs, mais des éléments actifs, attractifs ou répulsifs ? Enfin, la question des identités ne saurait se résumer à une ou deux échelles géographiques, celle du Canada et celle de ses provinces. La dimension internationale est nécessairement présente, pour mettre en perspective, pour interroger les identités par-delà les logiques et histoires nationales. À l'inverse, les échelles intraprovinciales, voire locales, entre deux villages proches, laissent voir de nets contrastes quant aux situations observées et aux perméabilités existantes.

L'IDÉE DE MÉTISSAGE ET DE TRANSCULTURALITÉ, ENTRE ACTUALITÉ ET RECOMPOSITION PERMANENTE

De fait, le Canada est un État multiculturel, et le multiculturalisme est sa doctrine officielle depuis plus de quatre décennies. Pour autant, son évolution n'est pas véritablement spécifique ; elle s'inscrit dans un mouvement plus global qui a affecté plus d'une démocratie occidentale.

Un même phasage pour certains pays occidentaux

La Seconde Guerre mondiale et ses racismes, la remise en cause des impérialismes européens, la décolonisation, de même que les revendications de nombreux groupes, souvent anciennes mais renouvelées et accrues, au Canada ou en d'autres lieux, ont progressivement disqualifié (Schnapper, 2007, p. 14) les politiques d'assimilation. Il s'agissait jusqu'alors de transformer le mineur et de l'incorporer dans une identité dominante, sans concession, en étant sûr de son bon droit et du projet national à construire. C'est le creuset français ou le melting-pot états-unien (Lacorne, 1997, p. 13 *et seq.*), un modèle attractif pour ceux qui souhaitaient se débarrasser de leurs oripeaux socioculturels. Dans les pays neufs, cela se doubla de politiques d'immigration restrictives, priviliégiant les Européens, voire principalement les Britanniques, comme en Australie. Ici, il a même fallu attendre 1965 pour que le parti travailliste

enlève « Australie blanche » de son programme (Pons, 1996, p. 97) ; et le « speak white » adressé aux Canadiens français appartenait à la même conception. Ce temps du monolithisme culturel a dévalorisé les autres cultures ; et la règle, la norme, était l'homogénéité de la population nationale, pour continuer à construire le roman national. Dans ce cadre, la minorité était résiduelle ; à moyen ou long terme, son destin, comme on disait à l'époque, était de rejoindre le courant majoritaire, dominant. Concrètement, cela signifie qu'elle devait lentement se fondre dans la définition de la nation, telle qu'elle était déjà définie. Ainsi, l'Indien était-il à éduquer, pour son bien, pour qu'il puisse s'intégrer et s'élever dans la hiérarchie sociale. Il en était de même pour les métis d'Aborigènes et d'Européens en Australie, placés pour être éduqués, pour qu'ils ne soient plus des « sauvages ». Cette pratique s'est perpétuée jusqu'à la fin des années 1960 ; elle est aujourd'hui connue sous l'appellation de « générations volées », et le premier ministre a présenté, en 2008, des excuses officielles pour cette période de l'histoire australienne.

Cette logique assimilatrice n'est pas propre aux Européens ou à leurs ex-colonies, elle se retrouve au fil du temps et des espaces, pour affirmer une nation et permettre son expansion, des Zoulous aux Comanches (Hämäläinen, 2012, p. 103). Dans le cas canadien, le projet national s'est heurté à un autre nationalisme, localement dominant, celui des Canadiens français (Bernard, 1998). Les oppositions de ces représentations de la nation ont alimenté des questionnements, nombreux et récurrents, sur la « canadianité » (Racine et Villeneuve, 1992). Les évolutions des années 1960 et, surtout, 1970 ont établi une nouvelle orientation en termes d'altérité et d'identité nationale. Elles ont incarné un choix de redéfinition de l'identité nationale. Les Canadiens ont ainsi été quelque peu précurseurs dans ce renversement du regard sur l'autre. Au sein de ce court moment se découvrent d'autres exemples : en Australie, les Aborigènes obtiennent tous la nationalité du pays en 1967 ; la lutte pour les droits civiques aux États-Unis aboutit, enfin, au Civil Rights Act de 1964 ; c'est la *Révolution tranquille* au Québec avec, progressivement, une protection plus efficace de la langue alors que, jusque-là, « la lettre même de la loi [avait été] sinon toujours ouvertement violée, du moins contournée ou ignorée » (Bruchési, 1958, p. 318), et l'auteur de tels propos était loin d'être un radical. Les années 1970 traduisent plus nettement

la reconnaissance des autres, de l'intérieur et de l'extérieur. Le Canada lance sa politique multiculturaliste en 1971. L'Australie développe la sienne à la suite de la loi de 1972 ; la même année, le Royaume-Uni engage « une politique d'intégration définie « non comme un processus d'assimilation “aplatissant” (*flattening*), mais comme l'égalité des chances (*equal opportunity*) [...] » (Schnapper, 2007, p. 22). Bref, en fin de compte, la nouvelle représentation dominante apparaît depuis comme une fin, comme un idéal s'intégrant dans une nouvelle forme de société et de nation, plus juste et plus harmonieuse.

Une ouverture transculturelle limitée

Ce moment charnière n'a pas affecté le monde dans sa totalité, bien que des mouvements plus tardifs se soient produits, par exemple en Turquie, à la fin des années 1990, en lien avec sa stratégie d'entrée dans l'Union européenne. Au contraire, la plupart du temps, des nationalismes exclusifs se sont affirmés : avant tout dans les États nouvellement indépendants ; il s'agissait d'abord d'unifier ces États, dont les frontières étaient récentes, fragiles et parfois contestées, tout en développant des projets nationaux, tout particulièrement en construisant une histoire nationale, comme, récemment, au Monténégro (Cattaruzza, 2011). Suivant un processus similaire, derrière une fraternité mise en exergue, les États socialistes se caractérisaient essentiellement par la domination du groupe culturel principal, et tout particulièrement par son désir d'imposer sa langue, au nom de l'unité.

Ce moment d'ouverture a été concentré sur l'Ouest européen (en dehors du sud), l'Australie et la Nouvelle-Zélande, les États-Unis et le Canada. Si les flux migratoires ont joué un rôle de premier plan dans ces nouvelles relations à l'altérité, ils n'expliquent pas tout ; les conflits internes et leurs enjeux de citoyenneté et de représentation politique étant très présents. En outre, bien que la représentation demeure dominante, depuis une dizaine d'années s'opère un début de renversement dans certains de ces pays, chaque situation nationale répondant toutefois à des logiques propres : depuis l'assassinat de Theo van Gogh, les Néerlandais s'interrogent sur leur modèle multiculturel, tout comme les Anglais. L'ouverture apparaît néanmoins toujours comme une tendance d'avenir, s'inscrivant

dans le sens de l'histoire, dessinant un nouveau progrès de l'humanité. Dans cette perspective, le discours est inséré dans le processus de mondialisation : sur une terre connue, fermée et dont les parties sont inter-reliées, la fraternité et l'ouverture à l'autre, à sa culture, à ses valeurs... sont non seulement une chance, mais une normalité.

DU TRANSCULTUREL À UNE NOUVELLE ACCEPTATION IDENTITAIRE

Le transculturel sous-entend une acceptation de l'altérité, avec ses flux de population, ses codes et savoir-être sociaux. Il inclut également l'idée d'une mutualisation, d'un respect partagé, mais aussi d'une valeur ajoutée pour tous, par le partage et l'égalité juridique entre les cultures. Enfin, le futur à construire est un processus de dépassement aboutissant à un/des nouveau(x) syncrétisme(s), même si historiquement le métissage culturel est une constante de l'histoire, sans qu'il soit forcément favorisé par une politique. En effet, toute culture, même dominante en un lieu et durant un temps, est le résultat d'hybridations, d'héritages divers, de rencontres interculturelles.

Transculturalité et recomposition culturelle

Les périodes évoquées précédemment s'inscrivent dans des cycles d'ouverture et de fermeture. Les unités de temps sont au moins les dizaines d'années. Dans ce cadre, à une échelle spatiale plus fine, peuvent coexister des mouvements de moindre ampleur : d'ouverture pendant les grands cycles de fermeture, de fermeture pendant les grands cycles d'ouverture. Plus largement, chaque situation va témoigner d'une réalité à un moment historique. Elle va dépendre des durées, de l'intensité des flux, du degré d'acceptation (et donc de la définition même d'ouverture). Les échanges se traduisent alors par des formes tout aussi variées de métissages, dont l'ampleur et la durabilité vont être liées aux paramètres cités ci-dessus, mais aussi par des formes de domination. Dans tous les cas, sur un temps long, la transculturalité aboutit à des recompositions sociales et spatiales. Une partie des codes et des valeurs transmis sont progressivement digérés et intégrés dans une culture en mutation qui, selon les cas,

devient ou reste dominante, ou dominée. Cette culture en mutation est une recomposition, intégrant une part des cultures ou civilisations en contact, s'adaptant, de fait, à une configuration inédite.

Naissent alors de nouvelles formes culturelles. Un des meilleurs exemples contemporains est l'hispanité sud-américaine. Elle présente d'ailleurs des nuances, par-delà les métissages physiques : au Mexique ou au Vénézuëla, le large métissage physique s'est accompagné de la fabrication d'une culture nationale ; au Pérou ou en Équateur, le métissage est beaucoup moins fort, mais l'adoption de la culture hispano-américaine distingue le Métis de l'Indien, qui a davantage gardé sa culture traditionnelle ; plus au sud, l'hispanité a été le liant des vagues d'immigration, en Argentine notamment ; toutefois la proportion importante d'Italiens dans ce pays a laissé des traces dans la langue espagnole locale, dite « rioplatense », tant en termes d'accent que de prononciation.

Une tendance à la normalisation

Le temps, accompagné d'autres facteurs (la domination économique et sociale, le statut social et le mépris qui parfois le définit...), est ici central. Progressivement, l'identité recomposée devient à son tour une norme, la norme. Bien entendu, elle continue d'évoluer, de se transformer, mais les fondements communs sont individuellement et collectivement reconnus comme un bien commun identifiant. Dans ce cadre, la transculturalité est bien une constante de l'histoire, une culture, une identité en remplaçant une autre sur des dizaines ou des centaines d'années, en intégrant divers ingrédients, dans des proportions variables, pour construire une nouvelle société : des populations se romanisant aux Berbères s'arabisant et s'islamisant, en passant par l'expansion des Hans. Cette identité culturelle peut même prendre graduellement le pas sur des proximités physiques ou sur une longue histoire culturelle commune : les habitants du nord de la France aiment à se distinguer de leurs voisins belges néerlandophones, alors que l'urbanisme, la gastronomie ou le type physique les rapprochent nettement ; plus surprenants encore sont les Alsaciens, dont même la toponymie est restée germanique, et qui se refusent très souvent à ce voisinage, pour des raisons liées à la Seconde Guerre mondiale ou désormais à l'achat de terrains en France par les Allemands.

Or, la langue alsacienne s'apparente à l'alémanique, et cette proximité est plus nette transversalement, la langue de Strasbourg étant plus proche de celle de Freiburg que de celle parlée à Mulhouse ou dans le Sundgau.

Cette normalisation est cependant loin d'être uniforme et constante dans sa progression : des mouvements d'ouverture forts succèdent ou précèdent des moments moins ouverts. Elle est par ailleurs rarement issue d'une domination totale, mais est plutôt une suite d'emprunts, de redéfinitions et, finalement, une autodéfinition, témoignant d'un moi collectif. Malgré tout, le désir d'équilibre et une certaine égalité des cultures sont seulement perceptibles sur une échelle historique courte, de l'ordre de quelques dizaines d'années, voire moins. Et même pendant ces périodes de rapprochement, ces cultures qui se veulent égalitaires « ne le sont, au mieux, que très partiellement et dans la ressemblance imposée ou fermement proposée » (Demorgeon, 2002, p. 34).

De fait, le Turc d'aujourd'hui est bien loin de ses vieux cousins d'Asie centrale ; il est mâtiné des populations présentes en Anatolie jusqu'à la chute de Byzance (XI^e-XV^e siècles), avec des Galates, des Grecs, eux-mêmes héritiers d'autres peuples. D'autres nations, parfois considérées comme anciennes, ont connu une construction similaire, tels les Français ou les Russes. Finalement, la normalisation/appropriation de ces syncrétismes en fait des histoires nationales. Les récits nationaux vont gommer certains héritages, ou les minorer, et en privilégier d'autres, sous-tendus par une fierté d'être : la force guerrière, et ses victoires, ont fait les Zoulous, comme en Turquie où les livres scolaires saluent l'épopée eurasiatique des ancêtres, tout en se positionnant comme protecteur naturel des populations turcophones. Ces identités recomposées sont alors extrêmement différentes des cultures antérieures : l'Afrique du Nord romanisée et christianisée, la culture grecque et byzantine en Anatolie... ne constituent qu'une histoire oubliée, où quelques faits saillants percent encore, mais réinterprétés (les pyramides en Égypte...). L'important n'est donc pas la vérité de leur construction, mais la force de l'adhésion. L'essentiel est alors que cette culture soit partagée et revendiquée par ceux qui la vivent et la défendent. Elle constitue, à un moment donné de l'histoire, un ciment.

RIVALITÉS ET DISTINCTIONS, UNE COMPLEXIFICATION DES RÉALITÉS TRANSCULTURELLES

La transculturalité ne saurait se résumer à une égalité des groupes, unis vers un avenir commun. Elle reste un rapport de forces, une relation inégalitaire, à tout le moins dans ses longs débuts. La concurrence, les rivalités, sont donc présentes. Elles se traduisent par des cohabitations à durée indéterminée, par des ouvertures relatives et par des risques de fragmentation, c'est-à-dire des replis territoriaux et culturels, pour partie guidés par des logiques socioéconomiques. La coprésence, les temps d'ouverture et d'éclatement des frontières culturelles ne suffisent pas, dans l'immédiat, à recomposer. Et la proximité spatiale n'est pas forcément gage d'échanges et de désirs d'altérité ; l'histoire américaine est peuplée de cohabitations et de distances sociales et culturelles. Il n'y a donc pas « seulement une juxtaposition mais des rapports de forces » (Amselle, 1990, p. 55). Plus même, « il n'y a pas de différence sans inégalité » (Tabboni, 2001, p. 73). La recomposition est longue et déséquilibrée. Et, pendant longtemps, la transculturalité reste une construction fragile, invisible sur un temps court, et confrontée à des stratégies conjuguant culture et réalités socioéconomiques, et politiques.

Des rivalités de pouvoirs sur des territoires

L'expression chère à Yves Lacoste (Lacoste, 1995) ajoute une dimension territoriale aux rivalités de pouvoirs. Cette concurrence s'exprime en premier lieu au travers de l'espace territorialisé. La territorialité est ici l'appropriation d'un espace par un groupe social et culturel. Il existe alors une relation sentimentale entre le groupe et l'espace vécu et approprié. Ces relations sont bien entendu variables dans le temps et l'espace. Elles sont également amoindries ou renforcées par l'importance de l'isolement, du déclin ou de l'exclusion (Chignier-Riboulon, 2014, p. 182-84). La marginalité ne peut pas non plus être ignorée. Elle se définit comme une mise en marge collective, consciente ou non, voulue ou pas, avec la valorisation de normes sociales, d'une sociabilité particulière et, parfois, de projets communs.

Les relations entre les Noirs américains et les Hispaniques dans des villes américaines s'insèrent dans des phénomènes complexes. Les travaux de Frédérick Douzet sur Oakland, dans l'agglomération de San Francisco, et ceux de David Giband sur les vieilles villes industrielles des Grands Lacs ont mis en exergue ces jeux territoriaux. Globalement, après des décennies de luttes pour défendre leurs droits, les Noirs américains se retrouvent aujourd'hui en concurrence avec les Hispaniques, toujours plus nombreux et investissant des territoires précédemment structurés par des Noirs. Cette structuration reprend non seulement un sentiment identitaire commun territorialisé, mais également l'ensemble des organismes agissant au nom de la communauté. Par ailleurs, la situation est rendue plus complexe par l'emboîtement des appartenances ; les Hispaniques proviennent d'un grand nombre d'États, mais, dans le cas d'une concurrence avec un groupe non-hispanisant, les racines sont transcendées face à une adversité commune. Inversement, une opposition entre deux communautés hispaniques ferait émerger une solidarité référée à une nation d'origine.

Ces concurrences entre groupes culturels ne se limitent pas aux relations intercommunautaires, elles impliquent une concurrence des légitimités. L'objectif est d'être visible et de s'affirmer dans un jeu de compétition dans lequel l'enjeu est une interpellation des autorités publiques. Il s'agit ici de souligner les difficultés, les besoins d'une population pour bénéficier de politiques de soutien et de retour à plus d'égalité. L'émergence et la longue histoire des Métis au Canada s'intègrent dans cette dimension publique. Les rivalités de pouvoirs et de territorialités ont pour but l'obtention, ou le maintien, de droits, mais aussi de subventions et de lignes de crédits particulières. Des pouvoirs conquis, bien sûr, aux dépens d'autres groupes. Et ces luttes s'exercent à toutes les échelles, relativisant les données nationales, en fonction du poids relatif des uns et des autres sur un espace. Il n'y a donc pas de neutralité ni de constance, puisque le lobbying et sa dynamique ne le sont pas. La mobilisation s'explique par nombre de paramètres, comme le poids de l'histoire et les refoulements, la conscience de soi et de sa valeur ou de sa force, le poids démographique et la concentration de la population, la force et le portage des revendications, notamment de la part des leaders. La transculturalité n'est donc pas un processus tranquille, mais concurrentiel. En outre,

quand elle fonctionne, elle est à l'origine de nouvelles rivalités, comme en témoignent les identités latino-américaines aux États-Unis.

Le besoin de distinction

Le besoin de distinction a longtemps été étudié en termes de distinction sociale collective et de reproduction sociale (Bourdieu, 1980). Toutefois, il ne s'arrête pas à cette définition. Des auteurs d'un Est européen aujourd'hui disparu évoquent dans leurs ouvrages ces sociétés pluriculturelles de l'avant Seconde Guerre mondiale. Elias Canetti parle de son enfance bulgare dans son ouvrage autobiographique (Canetti, 2005) ; il s'y souvient des langues utilisées dans sa ville ou à proximité de la frontière roumaine : le turc, le bulgare, bien sûr, mais aussi le ladino des Juifs sépharades, le grec... De la même manière, Aharon Appelfeld, qui a survécu à la Shoah, a transcrit ce monde d'avant (Appelfeld, 2004), en Bukovine et principalement à Czernowitz, où le roumain côtoyait le ruthène, l'allemand et le yiddish. Dans cet environnement polyglotte, chacun parlait plusieurs langues, pour les relations sociales et commerciales, pour s'adresser au voisin ou à la cuisinière, pour parler entre soi. Cette coprésence et cette diversité linguistique n'étaient pourtant pas une véritable ouverture à l'autre, en dépit de siècles de cohabitation et d'une transculturalité partielle. Certes, il existait des échanges culturels, des hybridations, mais l'égalité n'était pas de mise ; certaines langues étaient perçues plus nobles à une époque donnée ; par exemple l'allemand pour la communauté juive, avant la Seconde Guerre mondiale. L'interconnaissance, un certain syncrétisme n'empêchent pas, rappelons-le, la distance sociale.

Chaque groupe établit sa hiérarchie (socio)culturelle, comme le montre Florence Heymann à propos de Czernowitz (Heymann, 2003). Au sein de chaque communauté, cette hiérarchie sociale passait par une maîtrise de la langue ; c'était le cas pour les Juifs, yiddishophones au quotidien, avec la connaissance de l'allemand, langue, dans l'avant-guerre, des lettrés, des élites, langue de la culture. Et les Juifs de Czernowitz se considéraient comme l'extrême avancée de la germanité vers l'est (et donc de la civilisation et du progrès). De plus, chaque groupe savait approximativement où se situer dans la hiérarchie sociale globale locale, ce qui n'empêchait

pas frustrations et racismes. Et le désir communautaire commun était de se rapprocher du groupe le plus valorisé et alors valorisant, même s'il existait peu ou pas sur place (les Allemands pour Czernowitz).

* * *

Le concept de transculturalité est fort valorisé depuis quelques années. Il tend même à supplanter d'autres entrées plus modestes dans leurs finalités, telle l'interculturalité. Pour autant, la réalité, présente et passée, est à la fois plus modeste et, parfois, plus ambitieuse, à l'échelle de l'histoire. Il faut du temps, et souvent beaucoup de temps, pour recomposer et faire naître une nouvelle culture ; territorialités, légitimités, sentiments de supériorité sont parmi les paramètres qui influent sur les relations entre cultures. Il ne suffit donc pas de proclamer pour que cela soit. En cela le Brésil offre un saisissant contraste. Le métissage y est célébré depuis des décennies, en tant que modernité et élément constitutif de la nation. Il est bien une réalité, mais la blancheur, ou une plus grande blancheur, est un atout, et quelquefois une stratégie matrimoniale (Droulers, 2001, p. 191-95). Depuis quelques années, des associations de Brésiliens noirs réclament un autre discours, moins consensuel et unitaire, et une autre politique. En effet, elles estiment que la prégnance du discours sur un Brésil métis masque les réalités vécues au quotidien ; des réalités caractérisées par des discriminations et des assignations sociales. Par ailleurs, elles tendent à souligner l'héritage africain dans les formes de la culture brésilienne, réinterrogeant ainsi la culture commune, et s'en distinguant quelque peu (Costa, 2014, p. 103).

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- Appelfeld, Aharon, *Histoire d'une vie*, Paris, L'Olivier, 2004.
- Bernard, Roger, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Bruchési, Jean, *Canada, réalités d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, Beauchemin, 1958.

- Canetti, Elias, *La langue sauvée*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Cattaruzza, Amaël, *Territoire et nationalisme au Monténégro*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Chignier-Riboulon, Franck et Anne Garrait-Bourrier, « Introduction », dans Franck Chignier-Riboulon et Anne Garrait-Bourrier (dir.), *Les minorités isolées en Amérique du Nord, résistances et résiliences culturelles*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal, 2013.
- Chignier-Riboulon Franck, « Les minorités isolées en Amérique du Nord, entre question commune et identités locales », dans Franck Chignier-Riboulon et Anne Garrait-Bourrier (dir.), *Les minorités isolées en Amérique du Nord, résistances et résiliences culturelles*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal, 2013.
- , « Les ressorts psycho-sociaux du changement, des éléments fondamentaux difficiles à actionner », dans Gabriel Wackermann (dir.), *La mutation des systèmes productifs français*, Paris, Ellipses, 2014.
- Costa, Sergio, « Au-delà du métissage. Antiracisme et diversité culturelle sous les deux gouvernements Lula », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 78, 2014, p. 91-110.
- Demorgeon, Jacques, *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos, 2002 (2^e édition).
- Douzet, Frédéric, *La couleur du pouvoir, géopolitique de l'immigration et de la ségrégation à Oakland, Californie*, Paris, Belin, 2007.
- Droulers, Martine, *Brésil : une géohistoire*, Paris, PUF, 2001.
- Forestal, Chantal, « Présentation », *Études de linguistique appliquée*, janvier-mars, n° 145, 2007, p. 5-10.
- Giband, David, *Les villes de la diversité, territoires du vivre ensemble*, Paris, Economica, 2011.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2007.
- Hämäläinen, Pekka, *L'empire comanche*, Toulouse, Anacharsis, 2012.
- Heymann, Florence, *Le crépuscule des lieux*, Paris, Stock, 2003.
- Lacorne, Denis, *La crise de l'identité américaine, du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.
- Lacoste, Yves, « Préambule », dans Yves Lacoste, (dir.), *Dictionnaire de géopolitique*, Paris, Fayard, 1995.
- Lapeyronnie, Didier, « L'académisme radical ou le monologue sociologique. Avec qui parlent les sociologues ? », *Revue Française de Sociologie*, n° 4, 2004, p. 621-651.
- Pons, Xavier, *Le multiculturalisme en Australie, au-delà de Babel*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Racine, Jean-Bernard et Paul Villeneuve, « Etats-Unis, Canada », dans Roger Brunet (dir.), *Géographie Universelle*, Montpellier/Paris, GIP-Reclus/Hachette, 1992.

Schnapper, Dominique, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Gallimard/Folio, 2007.

Tabboni, Simonetta, « Il n'y a pas de différence sans inégalité », dans Michel Wieviorka et Jocelyne Ohana (dir.), *La différence culturelle, une reformulation des débats*, Actes du colloque de Cérisy, Paris, Balland, 2001.

3

L'ALTÉRITÉ COMME CATÉGORIE POLITIQUE FONDATRICE

UNE LECTURE GIRARDIENNE DU MULTICULTURALISME CANADIEN

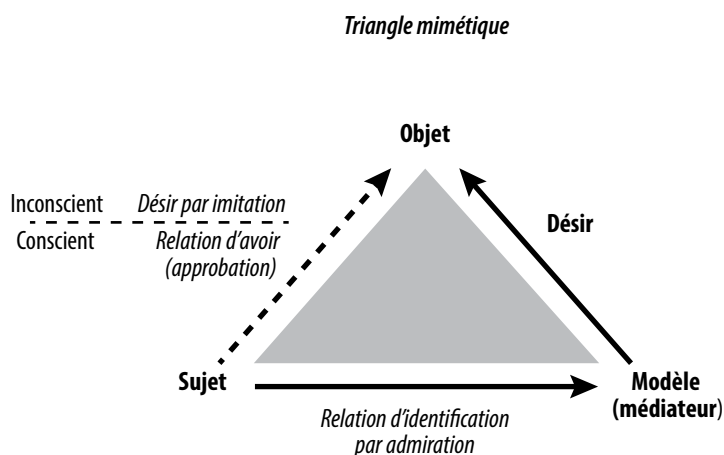
Paul Brochu et Anne Sechin

INTRODUCTION

Le Canada est caractérisé par l'hétérogénéité ethnique et culturelle. Dans un effort pour mieux comprendre le potentiel sous-jacent de cette hétérogénéité au Canada, nous allons, dans une discussion théorique, aborder la question du métissage par le biais de son expression politique, qui serait, hypothétiquement, le multiculturalisme à l'échelle nationale. Nous commencerons par brièvement rappeler les principales idées de la théorie mimétique de René Girard avant d'avancer, dans une perspective formelle, une définition préliminaire de l'identité et de l'altérité. Ensuite, en envisageant le multiculturalisme à partir du schéma girardien, nous pourrions alors examiner les conséquences probables de l'adoption, par une société, d'une valorisation particulière de l'altérité.

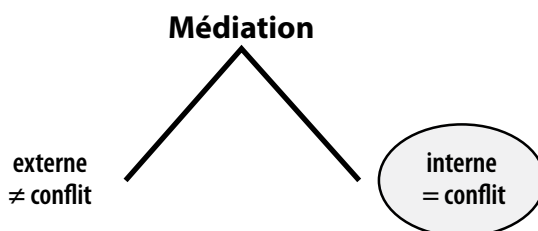
LA PERSPECTIVE GIRARDIENNE DE LA SOCIÉTÉ : CONCEPTS PRINCIPAUX

Pour René Girard (2004), l'être humain n'est pas un être de besoin, mais un être de désir. L'humain étant aussi et surtout un être social, toute société humaine organise l'apprentissage et la socialisation au désir principalement par le mimétisme. Chez Girard, le mimétisme du désir est au fondement même de toute vie sociale et peut être formalisé par un schème général qui serait à l'origine de toutes les institutions culturelles : le triangle mimétique. L'appropriation d'une chose, personne, territoire, procède et provient toujours du même mécanisme, soit l'imitation d'un modèle qui, lui, « désigne au sujet l'objet de son désir en le désirant lui-même » (Girard, 1972, p. 236).

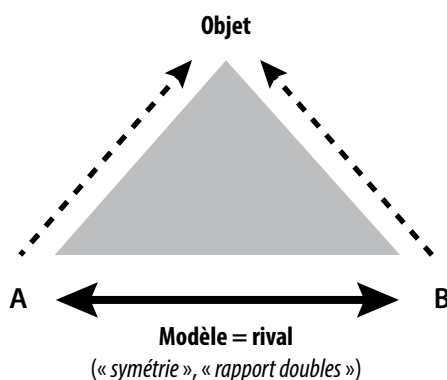


L'intérêt principal de la théorie girardienne en regard de l'altérité porte spécifiquement sur la forme que prendra la médiation. Or, Girard identifie deux médiations possibles : la médiation externe et la médiation interne. Si le modèle évolue dans un espace social différent de celui du sujet, le modèle joue alors le rôle d'une médiation externe face à l'objet désiré ; à l'inverse, si le modèle partage avec le sujet un espace social de proximité commun, le modèle devient une médiation interne. La médiation externe ne comporte pas de danger potentiel entre le modèle

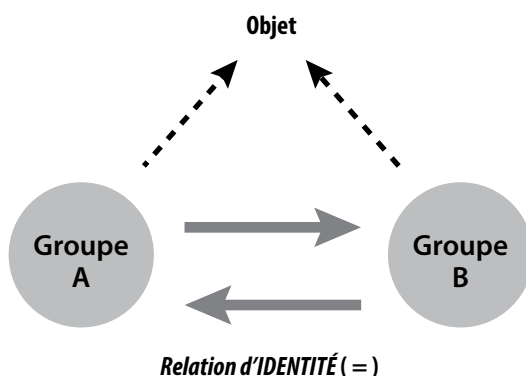
et le sujet puisqu'ils ne partagent pas le même univers. Par contre, dans la médiation interne, des conflits peuvent survenir.



C'est ici que la perspective de Girard nous est particulièrement utile et éclairante. Les rapports conflictuels ne surviennent qu'en situation où le modèle est une médiation interne, car dans ce cas, nous précise Girard, le modèle se transforme en rival du point de vue du sujet. Qui plus est, la relation initiale avec l'objet s'efface petit à petit devant la rivalité des antagonistes, et, à ce moment, c'est cette rivalité qui devient mimétique.



Toujours par mimétisme, la rivalité sera propagée et contaminera les réseaux sociaux respectifs de A et de B (« *collectivisation des doubles* » chez Girard, 2004, p. 82). C'est l'étape de la crise mimétique où, maintenant, les groupes antagonistes agiront d'une manière identique : par la violence.



Chez Girard, c'est la relation d'identité trop grande qui mène à la crise, la crise mimétique qui est essentiellement une crise de non-différenciation sociale. Si la crise s'accroît et atteint son paroxysme, c'est la destruction de la société qui s'ensuit. Pour Girard, les sociétés auraient trouvé une façon d'éviter d'atteindre ce paroxysme destructeur : résoudre la crise par la canalisation et le transfert de la violence collective sur un bouc émissaire (Girard, 2004, p. 76). Cette théorie anthropologique générale et génétique des sociétés, de René Girard, porte sur le développement du mimétisme à l'origine de la violence collective et de sa résolution dans un mécanisme ritualisé. Répétons ici l'idée la plus importante qui nous préoccupe : la crise mimétique est une crise de *non-différenciation sociale*, c'est-à-dire un moment où l'identité, poussée à l'extrême, conduit à l'identique. Ainsi, les formes sociales et politiques qui institutionnalisent et valorisent la différenciation sociale peuvent être perçues dorénavant comme des « solutions » historiques pouvant servir à maintenir la paix collective.

L'ALTÉRITÉ

Quelles que soient les approches théoriques, l'altérité est toujours définie à partir d'un rapport dynamique avec l'identité, même lorsque ce rapport est nié (pensons en particulier au refus du rapport dichotomique chez

Homi Bhabha)¹ : l'une n'existe pas sans l'autre, l'une définit l'autre. De la même façon que le couple sacré/profane est duel et relatif, et qu'il définit le phénomène religieux, le couple identité/ altérité est duel et relatif, et il définit ce que certains appellent appartenance, mais qu'on peut élargir, surtout dans la perspective qui est la nôtre, à l'appartenance citoyenne et même à la citoyenneté politique.

L'examen approfondi des questions épistémologiques liées à l'identité et l'altérité dépassent les propos de l'article présent. Il peut être utile, en revanche, de faire un bref survol comparatif entre les théories modernes de l'altérité d'une part² (notamment Jodelet, Ricoeur, Baudrillard, Homi Bhabha et Édouard Glissant), et la théorie girardienne de l'autre, pour voir comment l'altérité est une articulation centrale de leurs pensées respectives. Dans la théorie de René Girard, comme dans les théories de l'altérité, il est question d'antagonisme, de différence, et dans les deux cas l'altérité comprise comme « le rapport à l'autre » nous construit ; dans les deux cas également il est question de mimesis, même si elle est envisagée différemment. On parle de part et d'autre de culture, on aborde des mécanismes victimaires (particulièrement lorsqu'on parle de « mise en altérité » et qu'on va jusqu'aux mécanismes d'altérité radicale ou d'exclusion). Dans les deux cas également on s'accorde pour dire que la frontière entre le moi et l'autre n'est pas nette et qu'elle s'applique autant au niveau micro qu'au niveau macro : l'altérité, comme le schéma girardien, est valable entre deux individus, entre deux groupes, entre deux sociétés.

En revanche, Girard s'écarte considérablement de l'héritage postmoderne et de la recherche de la singularité absolue. Dans sa réflexion théorique, il cherche un schème commun plutôt que ce qui distingue

-
1. La perspective post-colonialiste, et particulièrement celle qu'Homi Bhabha expose dans *Les lieux de la culture*, part du principe que cette dichotomie entre identité et altérité doit être remise en question, et remplacée par une sorte de synthétisme entre les deux termes, lequel mène à un enchevêtrement, ou plus exactement aux notions d'ambivalence et d'« hybridation ». Il n'en demeure pas moins que le couple « identité-altérité » reste au point de départ de sa réflexion.
 2. Nous incluons ici très largement sous l'appellation « théories de l'altérité » les ouvrages suivants : Jodelet, Baudrillard et Guillaume, Ricoeur, Fanon, Césaire, Bhabha et Glissant.

les choses. Il oppose donc au déconstructionnisme radical une théorie universelle. Il insiste plus sur le « même » que sur le « différent » : pour lui, l'originalité n'existe pas, elle est toujours le fruit visible, perceptible, d'un conflit mimétique qui, lui, ne l'est pas. Nous voyons la différence, nous ne voyons pas que « le désir mimétique est toujours ressemblance, identité, perte de différences » (Martinez, 1994).

LE MULTICULTURALISME COMME ENCADREMENT POLITICO-JURIDIQUE DE L'ALTÉRITÉ IDÉALISÉE

Depuis 1988, la loi sur le multiculturalisme nous propose une définition très précise de l'identité canadienne : elle est la promotion de l'altérité et la valorisation de la coexistence de ses formes, dans l'égalité. Dans cette loi (document C-18.7), nous pouvons lire, au dernier paragraphe du préambule :

[...] que le gouvernement fédéral reconnaît que la diversité de la population canadienne sur les plans de la race, de la nationalité d'origine, de l'origine ethnique, de la couleur et de la religion constitue une caractéristique fondamentale de la société canadienne et qu'il est voué à une politique du multiculturalisme destinée à préserver et valoriser le patrimoine multiculturel des Canadiens tout en s'employant à réaliser l'égalité de tous les Canadiens dans les secteurs économique, social, culturel et politique de la vie canadienne [...] (Canada)

Un peu plus loin, le début de la déclaration commence ainsi :

3 (1) La politique du gouvernement fédéral en matière de multiculturalisme consiste :

- a) à reconnaître le fait que le multiculturalisme reflète la diversité culturelle et raciale de la société canadienne et se traduit par la liberté, pour tous ses membres, de maintenir, de valoriser et de partager leur patrimoine culturel, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait ;
- b) à reconnaître le fait que le multiculturalisme est une caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadiens et constitue une ressource inestimable pour l'avenir du pays, ainsi qu'à sensibiliser la population à ce fait ; (Canada)

Et se poursuit avec cet article :

- e) à faire en sorte que la loi s'applique également et procure à tous la même protection, tout en faisant cas des particularités de chacun; (Canada)

Tout au long de ce texte de loi, l'altérité est toujours mise en relation avec les verbes suivants: *reconnaître, valoriser, encourager, promouvoir, favoriser, maintenir, appuyer, prêter assistance*.

Cette identité canadienne est bien sûr un idéal, certains diraient même une utopie. Mais, quelle société peut survivre et se maintenir sans utopie? Dans ce sens, quelle est la véritable fonction de l'utopie dans la constitution politique des sociétés? Nous n'avons pas ici l'occasion de répondre à ces questions importantes sans trop nous éloigner de notre question de départ, mais nous pouvons tout de même souligner pour notre propos que toute utopie n'existe pas simplement sous une forme abstraite ou symbolique, détachée de la réalité. Une autre dimension, celle-là très concrète mais peut-être moins visible de l'utopie, est l'enjeu qu'elle soulève dans la construction d'une collectivité et des rapports qu'elle propose. Dans le cas du multiculturalisme, cette dimension concrète s'exprime notamment par le fait paradoxal que la reconnaissance de l'autre est le résultat d'un processus de distanciation culturelle à valoriser.

Nous avons vu dans le schéma girardien que le rapport à autrui est mimétique, et que le « même » représente un risque de violence, de destruction et de chaos qui n'existe cependant *que* dans une médiation interne. Dans la médiation externe, le sujet et le modèle appartiennent à deux mondes différents; le sujet ne peut pas s'approprier l'objet du désir, il n'y a pas de contact possible entre le sujet désirant et le modèle (Girard, 1961, p. 16). Dans la médiation interne, le sujet et le modèle habitent les mêmes mondes, et cela peut enclencher une rivalité. Ainsi, plus la distance est grande entre le sujet et le modèle, moins le risque de conflit mimétique est grand. Supposons qu'on insiste non pas sur la ressemblance ou la proximité, mais sur la différence et la distance entre le sujet et le modèle-rival; si, au lieu d'accentuer le mimétisme (qui sera là tout de même, et qui souvent reste invisible), on fait de notre rival un « autre »: la distance mimétique est repoussée et on retarde au moins la « *crise d'indifférenciation* » et l'aboutissement à une relation d'identité

entre les rivaux. Autrement dit, accentuer l'altérité revient à augmenter la distance entre le sujet et le modèle et à diminuer le risque de crise mimétique (sauf si, évidemment, l'autre ne devient « bouc émissaire »), ce que permet le multiculturalisme canadien.

EN GUISE DE CONCLUSION : QUEL AVENIR POUR LE MULTICULTURALISME CANADIEN ?

Parce que le multiculturalisme est un processus qui valorise l'altérité, augmente la distance entre le sujet et le modèle, il court-circuite, retarde ou même masque le mécanisme de l'identité mimétique et de la violence collective. Si Girard a raison, nos sociétés ne peuvent plus avoir recours au bouc émissaire pour expulser leur violence ; nous ne pouvons plus créer de mythes et simplement nous débarrasser du chaos en expulsant une victime sacrificielle à l'extérieur de nos frontières (même si nous le faisons à bien des égards). Mais comme nous sommes encore sous l'emprise du mécanisme victimaire, nous devons trouver une solution pour entraver la violence collective. La solution que propose une société multiculturelle valorisant l'altérité consiste à enrayer la crise mimétique, et à ainsi court-circuiter, même temporairement, la rivalité mimétique. Par contre, cela amène à ne pas voir que la médiation, qui est en fait interne, passe pour externe. C'est pourquoi le multiculturalisme est toujours à l'état de projet, et non-accompli : la preuve en est que le bouc émissaire est encore aujourd'hui très souvent l'immigrant et l'autochtone.

La conséquence directe de cet enrayment, c'est que s'il n'y a pas crise d'indifférenciation, il n'y a pas violence collective et donc pas de sacrifice du bouc émissaire. Le corollaire direct de l'enrayement partiel du mécanisme (lequel ne l'empêche pas de fonctionner, il ne fait que le retarder³) est une apparente fin du sacré. Dans les faits, le sacré n'a pas disparu, il s'est transformé, passant précisément de son institutionnalisation dans le domaine religieux à l'échelle individuelle des droits de la personne

3. Pour Girard, le seul court-circuitage efficace du triangle mimétique, c'est la révélation du principe victimaire en tant qu'universel (Girard, 1978, p. 461).

et de la vie privée. Ceci nous permet d'envisager une nouvelle piste de recherche afin de comprendre la disparition graduelle du religieux institutionnalisé dans les sociétés à forte différenciation sociale, et la résurgence du sacré sous l'impulsion de la pluralité culturelle.

Puisque le triangle girardien est un schème dynamique, la valorisation de l'altérité a l'avantage d'augmenter la distance entre les composantes du triangle mimétique et permet de repousser la crise d'indifférenciation. Mais, le prix à payer pour cet enrayement, pour cette distance, c'est d'arriver à un rapport dans la distance : autrement dit, sujet et modèle coexistent en évitant la crise, mais cela limite considérablement leurs rapports (c'est bien l'idée du processus : limiter les rapports et leur potentiel de violence). Cela nous amène à considérer pourquoi, politiquement, le Canada n'est pas encore au stade transculturel : il est resté au stade multiculturel, et cela, pour deux raisons. La première et la plus évidente est le point de vue génétique : il faut bien commencer par le multiculturel avant d'aller au transculturel. La deuxième, c'est que, selon l'hypothèse en vertu de laquelle le multiculturalisme et la valorisation de l'altérité augmentent la distance pour réduire la rivalité mimétique, ils le font sans définir la forme des rapports qui devront exister entre les différentes cultures. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que le multiculturalisme est un individualisme collectivé : la forme et l'orientation des rapports ne pourraient être dictées par cette loi et c'est très bien ainsi. La liberté exige cette prise de risque, c'est-à-dire que les communautés, au sein de la société civile, s'approprient ce projet et définissent par eux-mêmes la nature de leurs rapports singuliers. Faire autrement serait un préambule à la dictature.

BIBLIOGRAPHIE

Bhabha, Homi, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007.

Baudrillard, Jean et Marc Guillaume, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes & Cie, 1994.

Canada, *Loi sur le multiculturalisme canadien (L.R.C. (1985), ch. 24 4^e suppl.)*. [En ligne.]

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1962.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1972.

Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

———, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

———, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

———, *Les origines de la culture*, Paris, Desclée De Brouwer, 2004.

Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

Jodelet, Denise. « Formes et figures de l'altérité », dans Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata (dir.), *L'Autre : Regards psychosociaux*, Grenoble, Les Presses de l'Université de Grenoble, 2005. [En ligne.]

Martinez, Marie-Louise. « Entretien avec René Girard. Propos recueillis par Marie-louise Martinez (le 31 Mai 1994 au CIEP à Sèvres) », le 31 mai 1994. [En ligne.]

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991.

DEUXIÈME PARTIE

MÉTISSAGE

DANS L'ESPACE PUBLIC

L'ÉCONOMIE DE LA DISTINCTION : DIALOGUE CULTUREL, FRANCOPHONIE ET DÉVELOPPEMENT

Étienne Rivard

À l'origine, le mot sous-développement a servi pour l'essentiel à désigner globalement les causes et les aspects de la misère des populations d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Mais peu à peu il a été utilisé pour qualifier des situations économiques et sociales qui paraissent autres. C'est ainsi par exemple que l'on en vient à parler du « sous-développement » que présenteraient, en regard de la formidable puissance des États-Unis, de nombreux pays industriels d'Europe qui sont pourtant par ailleurs considérés comme des « pays développés ».

Yves Lacoste (1981)

INTRODUCTION

La réflexion d'Yves Lacoste sur la signification changeante de la notion de « sous-développement » met en lumière une vérité qui crève les yeux : l'état de développement d'une région se mesure moins en termes de

conditions ou d'indices économiques, qu'on voudrait « objectifs » ou absolus, que sur une appréciation relative. Le développement s'apprécie en regard de l'Autre, par la position qu'occupe une région relativement à une échelle de valeurs donnée, par rapport à d'autres ensembles territoriaux. En ce sens, nul doute, le développement est un processus fondamentalement identitaire – et donc de nature culturelle – avant d'être matériel ou économique au sens strict (Jambes, 2001, p. 56). Voilà la prémisse de ce texte.

Cette « vérité » axiomatique est toutefois bien loin de faire consensus au sein de la communauté des chercheurs se dévouant à la science régionale et au développement territorial (Young, 2008). Comme l'affirme l'économiste français François Facchini : « L'existence de préalables culturels à la croissance économique et à l'activité productive des entrepreneurs reste [...] une idée plus marginale » (2008, p. 523). Cela, ajoute-t-il, « s'explique par le fait qu'une grande partie de la théorie économique est a-culturelle, d'une part, parce qu'elle adopte l'hypothèse matérialiste et, d'autre part, parce que la culture a longtemps été considérée comme un concept flou car non mesurable » (2008, p. 523). Or, pensons-nous, Facchini ne met le doigt que sur une partie du problème et laisse de côté le paradoxe qui structure la dimension culturelle du développement en science régionale. La culture réussit l'exploit unique d'être à la fois « marginale » et « omniprésente ». Elle joue un rôle explicatif et analytique de plus en plus reconnu dans le domaine – on peut même parler d'un « paradigme culturel » –, mais elle se situe généralement bien loin dans l'échelle des retombées attendues, après les idéaux de croissance économique, de création d'emploi et d'augmentation du pouvoir d'achat, autant d'éléments à même de favoriser l'ouverture de nouveaux marchés et le flux vital du capital. La culture est donc partout et nulle part, sa marginalité étant le fait d'une compréhension partielle des dynamiques et des rapports de force qui façonnent la diversité et les processus de métissage au cœur des réalités sociales (Harris, 2008). Ce constat est d'autant plus fascinant qu'il s'inscrit en cette ère de mondialisation économique et de mobilité transnationale, une époque où l'impact de la dimension culturelle est appelé à croître dans le contexte compétitif de l'économie mondiale (Pecqueur, 2001, p. 238-243), et où le concept de métissage est apparu, au cours des dernières décennies, comme l'un des principaux

symboles de nos sociétés contemporaines. Ce paradoxe qui préside l'inclusion de la culture au sein des processus de développement fait l'objet de la première partie de ce texte. La deuxième partie se veut quant à elle un plaidoyer pour une approche résolument culturelle du développement, la plus appropriée en contexte pluraliste. La francophonie de l'Ouest, en raison de son état minoritaire, mais aussi de la diversité et des métissages contemporains et anciens qui l'animent, représente un cas type très instructif.

CHERCHER LA CULTURE AU MILIEU DE NULLE PART

La voix de ceux qui critiquent le manque de sensibilité culturelle et l'hégémonie du tout économique au sein des études et des pratiques relatives au développement tonne depuis plusieurs décennies (Altman, 2001, p. 379)¹. Elle a été entendue pour une bonne part, la culture étant devenue, du moins dans le discours scientifique, centrale aux approches contemporaines en développement. Il est largement reconnu de nos jours que les phénomènes culturels et identitaires sont potentiellement des ressources que l'on peut mobiliser en vue d'atteindre des objectifs de croissance économique. On ne peut donc penser le développement (ou même les sciences économiques) en dehors de ce « paradigme culturel ». En dépit de ces progrès récents, toutefois, une question demeure à l'esprit : « L'économie sert-elle aussi bien la culture que la culture ne sert déjà l'économie ? » Potentiellement, certes. Dans les faits, cependant, la culture reste à la solde de l'économie : elle est omniprésente, mais demeure marginale aux vues des objectifs de croissance et de rentabilité économique. Or, cette situation est peut-être moins intentionnelle qu'elle n'est le simple résultat d'une faiblesse conceptuelle, la culture étant

-
1. Ces critiques s'attaquent essentiellement aux études économiques dominantes. Dans les faits, il existe plusieurs démarches en développement pour lesquelles la culture occupe une place de choix, que ça soit en développement durable (Hawkes, 2001), en socio-anthropologie du développement (Clarke, 2001 ; Radcliffe et Laurie, 2006), en post-développement (Escobar, 1995 ; Latouche, 2006) ou en développement social. Ceci étant, même prises toutes ensemble, ces démarches constituent un maigre volume d'études en comparaison avec celles portant sur les approches dominantes en économie.

d'ordinaire comprise comme une réalité consensuelle alors qu'elle est plutôt, au fond, l'objet d'une négociation constante, souvent conflictuelle.

L'OMNIPRÉSENCE CULTURELLE DU DÉVELOPPEMENT

On serait mal avisé d'accuser les principaux ténors d'une approche économique et néolibérale du développement – laquelle domine encore de nos jours largement la pensée et les pratiques en la matière – de ne pas tenir compte de la dimension culturelle (Gertler, 1997, p. 47)². Négliger la culture serait pour les tenants du capitalisme et de la croissance économique se priver des bienfaits de la diversité culturelle, laquelle fait miroiter l'heureuse perspective d'une ressource presque inépuisable de nouveaux marchés (Radcliffe et Laurie, 2006, p. 232). Le développement et l'exploitation de nouveaux débouchés pour les biens et services produits représentent le moteur même du capitalisme et de sa capacité à remplir ses promesses de création de richesse et de croissance économique (Harvey, 2010, p. 88). En conséquence, la fibre culturelle se trouve partout au sein même du tissu économique (Carrière et Lequin, 2009, p. 351).

Cette entrée – ou pour dire plus justement, cette réentrée – des problématiques culturelles en développement, en science régionale et en économie s'inscrit dans un contexte intellectuel plus large en sciences humaines et sociales et communément connu sous le nom de « tournant culturel » (Barnes, 2001 ; Gibson et Kong, 2005). La culture – ou le « contexte » – est devenue aujourd'hui, comme le suggère Michael Storper (2009), « la matière sombre » du développement : on ne la discerne peut-être pas au premier coup d'œil, n'empêche, sa « force d'attraction » est considérable. Ce tournant culturel est largement paradigmatique, car il s'attaque à l'utopie de la rationalité et de l'objectivité économiques instituée par la démarche néopositiviste et quantitative qui s'impose dans les années 1950 et 1960. Cette démarche, redevable d'une épistémologie calquée sur

2. D'autant plus si l'on considère que Karl Polanyi nous annonçait déjà en 1944, dans *The Great Transformation*, la mort de l'économie de marché, comprise au sens strict d'une économie animée par la seule logique d'autorégulation des marchés et ne faisant l'objet d'aucune intervention institutionnelle ou étatique (Pecqueur, 2004, p. 75).

celle des sciences physiques et mathématiques – avec ses *lois immuables* telles celle de l'offre et de la demande par exemple –, vient à symboliser l'objectivité des *sciences économiques* et leur émancipation hors du joug des subjectivités humaines (Barnes, 2001, p. 553)³. L'intégration de la variable culturelle fait en sorte que l'acteur économique est désormais compris comme étant le fruit d'un contexte culturel ou institutionnel qui influence ses perceptions et, ce faisant, ses comportements et ses décisions économiques (Jambes, 2001, p. 35 ; Pecqueur, 2004, p. 74).

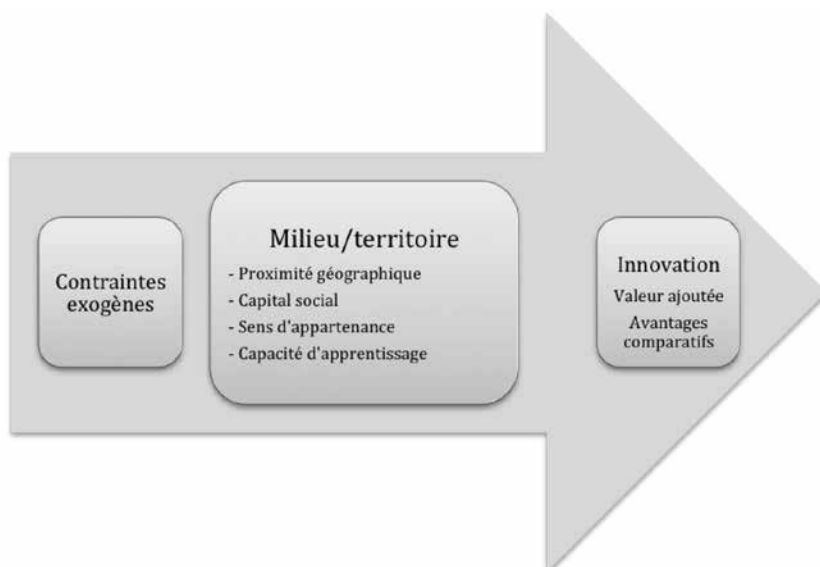
Les processus qui favorisent la montée en puissance de la culture en développement coïncident avec ce que le géographe économique Bernard Pecqueur nomme le « moment territoire », une étape charnière en science régionale et en développement qui élève la proximité géographique et le contexte spatio-culturel au rang de principales clés de l'analyse des comportements économiques (2006, p. 18). Longtemps compris comme une donnée immuable découlant d'un découpage « par le haut » de l'espace, le territoire est venu à signifier « une construction d'acteurs partageant une même culture de développement » (Kahn, 2010, p. 626), il est devenu un construit social et dynamique. Ce changement de perspective découle de logiques propres à l'économie mondiale. Pour être compétitifs aujourd'hui (et, par le fait même, pour matérialiser les objectifs de croissance), il faut soit profiter d'avantages comparatifs structurels – une main-d'œuvre bon marché ou une avancée technologique –, ou soit mobiliser des ressources latentes (patrimoine local, paysages sauvages et exotiques, etc.) dont la spécificité géographique en fera des produits défiant toute concurrence de par leur unicité et leur rareté (Kahn, 2010, p. 626 et 634 ; Harvey, 2010, p. 165), ce que Bernard Pecqueur préfère rendre sous le nom d'« avantages différenciatifs » (2006, p. 25-26). C'est dans cette logique de différenciation que s'inscrivent les processus de labélisations et autres appellations contrôlées dans le domaine agroalimentaire, l'émergence des certifications écologiques et « soutenables » de l'industrie forestière ou la quête d'authenticité culturelle – et donc de spécificité ! – propre à l'industrie touristique (Pecqueur, 2006, p. 26 ;

3. Aux yeux de certains, cette démarche reste encore hégémonique en occident où le développement « repose [...] sur un ensemble de croyances et de vérités sociales incluses dans le paradigme de l'économie dominante auquel elles confèrent une apparence "scientifique" et universelle » (Rist, 1994, p. 59).

Moïse, McLaughlin, Roy et White, 2006 ; Rivard, 2013, p. 34 ; Roy et Gélinas, 2004).

Parce qu'il incorpore les deux mouvements concomitants à la source de ce changement de paradigme – le « culturel », personnifié par l'approche institutionnelle du développement, et le « territorial » –, le modèle théorique des milieux innovateurs témoigne des changements profonds ayant marqué la science régionale au cours des dernières décennies (Kahn, 2010, p. 631 et 632). S'appuyant sur la notion de districts industriels, développée par Alfred Marshall à la fin du XIX^e siècle et reprise ensuite dans les années 1970 pour expliquer les succès de la « troisième Italie », le modèle stipule que l'innovation – laquelle procure les avantages comparatifs ou différenciatifs porteurs de croissance économique – ne provient pas tant des firmes (seraient-elles même de puissantes multinationales) que des milieux, des territoires. Systèmes ouverts sur l'extérieur, les milieux qui innovent sont ceux porteurs d'une « culture économique » ou une « économie cognitive » où se conjuguent une certaine proximité des acteurs, l'existence d'un capital social (des ressources liées au réseautage), un sens

FIGURE 1 Les processus de développement selon le modèle des milieux innovateurs



d'appartenance (identité territoriale), le partage de valeurs communes et une capacité d'apprentissage ou d'adaptation (Camagni et Maillat, 2006, p. 67). Le développement est donc le fruit, d'abord, de la rencontre en amont entre les contraintes exogènes (qui découlent de l'économie mondiale) et une culture apprenante et souple (le milieu) et, subséquemment, de la production en aval de l'innovation, des avantages comparatifs et de la croissance économique (Figure 1). Parce qu'il est dans l'air du temps, le modèle des milieux innovateurs bénéficie d'une large adhésion parmi les chercheurs en science régionale.

LA CULTURE À LA MARGE DU DÉVELOPPEMENT

Toutefois, la manière de concevoir le rôle de la culture selon le modèle des milieux innovateurs est déficiente à plusieurs égards, ce qui est par ailleurs assez symptomatique des approches dominantes en matière de développement territorial. De l'avis du géographe économique Al James : « There is often circularity: that innovation occurs because of the presence of a certain "milieu", and that cultural "milieux" are what exist in regions where there is innovation » (2011, p. 253). Cette tautologie est structurelle et révèle en fait deux grandes faiblesses sur lesquelles s'appuie le cadre conceptuel de ce modèle relativement à la culture. D'abord, le modèle préside à une réification de la culture, celle-ci étant élevée au rang de postulat explicatif des réalités économiques. Une fois énoncé le fait que toute réalité économique est le fruit d'un contexte culturel, à quoi bon s'attarder plus longtemps à la culture ? L'analyse empirique de la réalité économique est doublement suffisante puisqu'elle permet, en un seul coup, d'aborder les dimensions économiques et culturelles du développement. Cela, bien évidemment, n'est vrai qu'en apparence. En réalité, on ne sait rien de plus intrinsèquement sur la culture, si ce n'est qu'elle est partout et en tout et qu'elle sert strictement à l'analyse des faits économiques. On laisse ainsi dans l'ombre sa nature profonde, c'est-à-dire son caractère dynamique et le fait qu'elle soit continuellement contestée au sein de l'organe social, qu'elle soit finalement le fruit d'une négociation soutenue des acteurs sociaux marquée par des rapports de force et une certaine forme de dialogue ou de métissage (Gibson et Kong, 2005, p. 552). L'autre faiblesse conceptuelle est conséquente de ce qui

précède : le modèle des milieux innovateurs accorde peu d'attention aux incidences que peuvent avoir les processus de développement – lesquels ont pourtant pour but d'agir sur la société – sur le devenir de la culture et des identités (Gertler, 1997, p. 55 ; Pieterse, 1995, p. 176 ; Zein-Elabdin, 2009, p. 1158). La culture est condamnée à rester en amont des processus de développement. Elle n'est jamais en aval. En somme, en dépit de son omniprésence en développement, la culture est loin d'avoir détrôné l'économie au sommet des préoccupations (Gibson et Kong, 2005, p. 555) ; à plusieurs égards, celle-là renforce même la position hégémonique de celle-ci.

Ces déficiences conceptuelles se reflètent dans l'usage très limité que fait la science régionale de la notion de diversité culturelle, laquelle pourtant bénéficie d'une reconnaissance internationale officielle (« conventionnée » en 2005 sous l'égide de l'UNESCO) et semble si centrale à l'économie mondiale. Le concept de diversité culturelle apparaît presque exclusivement en études urbaines – on pense notamment aux travaux abondamment cités de Richard Florida (2002), – et aux questions d'immigration internationale, et, pour les rares fois où il est avancé, il est réduit à bien peu de chose⁴. Découle d'une telle conception un débat pour le moins tranché : soit la diversité culturelle est favorable à l'entrepreneuriat, à l'innovation ou à la croissance économique (Florida, 2002 ; Rupasingha, Goetz et Freshwater, 2002), soit elle est dépeinte carrément comme une source probable d'instabilité politique nuisible aux performances économiques (Mauro, 1995 ; Okediji, 2004). Il s'agit là d'un débat mal posé dans la mesure où, d'une part, les deux clans ont raison – la diversité culturelle suscite son lot de potentialités et de difficultés – et, d'autre part, les deux conclusions reviennent à réduire l'étude de la diversité culturelle à la seule question de sa contribution à la croissance économique. Pour approfondir le débat, encore faudrait-il se pencher sur

4. Cette réduction commence sur le plan empirique où l'on fait usage d'indices pour le moins « fragmentaires », comme en fait fois le plus utilisé d'entre tous, l'indice de fragmentation ethnique (ou *index of fractionalization*). Le terme est loin d'être neutre et suggère fortement que la diversité puisse nuire à la cohésion sociale (Brown et Langer, 2010, p. 419). Un autre indice, celui de la « polarisation » proposé par Montalvo et Reynot-Querol (2005), vise à éviter ce lien de causalité directe entre une présence accrue d'ethnités différentes et les conflits ethniques nuisibles à la croissance économique.

les raisons profondes à la source des réussites de certaines régions et des échecs des autres, comprendre les rapports de force souvent historiques façonnant les échanges interethniques, se pencher sur le sort réservé aux minorités et étudier le rôle des processus de développement dans la reproduction des inégalités socioculturelles.

Le sort réservé au concept de métissage n'est guère plus reluisant. S'il est central aux approches critiques du développement – dans la pensée « post-développementiste » d'Arturo Escobar tout particulièrement (1995, p. 221-227) – ou s'il transparait dans les débats sur l'authenticité culturelle auxquels sont souvent confrontés les chercheurs en études touristiques (Colton, 2008, p. 96; Laviolette, 2004, p. 267), le métissage trouve peu d'écho en science régionale. Lorsqu'il est abordé, c'est souvent pour décrire la nature « mixte » de certains contextes économiques, le lien entre économie de marché et économie informelle par exemple, ou de certaines cultures institutionnelles de régulation économique (Harris, 2008; Desbiens et Rivard, 2014, p. 101). Peu d'études s'accordent à considérer le métissage selon sa double personnalité : d'un côté, comme un dialogue culturel où s'expriment des rapports de force souvent inégaux; d'un autre côté, comme le creuset de nouvelles identités ou de nouveaux liens à même de favoriser une certaine forme de cohésion sociale. Le concept de métissage est un rappel de la nature dynamique de toute « culture du développement ». Dès l'instant où, comme le font les spécialistes en science régionale, on accepte l'idée que l'économie est culturelle, il faut alors admettre que le développement – et avec lui les espoirs de croissance économique et de création d'emploi – n'opère pas sur un terrain neutre où la culture est définie d'avance; il agit en amont et participe à la définition même de la culture en aval, pour le meilleur et pour le pire.

POUR UNE APPROCHE FONDAMENTALE DE LA CULTURE : L'EXEMPLE DE LA FRANCOPHONIE DE L'OUEST

Une démarche résolument culturelle du développement en milieu pluraliste s'occupe de culture en amont et en aval. Elle cherche d'abord à saisir l'état de la diversité culturelle – les éléments identitaires ou

ethniques en présence et les rapports existant entre eux – et, ensuite, à agir positivement sur elle. Le but est de prioriser les « externalités non marchandes » qui découlent de l'action sociale à la base du processus de développement : la cohésion interethnique ; les sentiments de fierté et d'accomplissement individuels et collectifs ; la confiance dans l'avenir et les moyens collectifs de capacitation (Jambes, 2001). Ainsi, la croissance économique n'est pas perçue comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen d'atteindre ce but et, du coup, elle devient une simple « externalité socioculturelle ». Comme le suggère l'aménagiste et géographe australien Greg Young, il s'agit de faire de la culture la base d'un nouveau positionnement intellectuel et éthique en matière d'aménagement et de développement territorial (2008, p. 72).

Dans cette entreprise, la double « personnalité » ou perspective qu'offre le métissage est particulièrement opportune. D'abord, le métissage constitue un outil analytique en amont permettant d'évaluer l'état des relations interethniques d'un territoire donné et de comprendre les rapports de force qui les animent. Ces rapports sont rarement égaux (Harris, 2008), à plus fortes raisons en contexte minoritaire. Si l'on définit le métissage comme un dialogue culturel, on comprend alors que certains dialogues s'établissent sur des bases passives – sur des relations de pouvoir asymétriques qui réduisent certains groupes au silence – et d'autres, les dialogues actifs, sur des assises plus égalitaires où même les groupes minoritaires arrivent à faire entendre leur voix, ne serait-ce que partiellement (Desbiens et Rivard, 2014, p. 101-102 ; Rivard, 2013, p. 26-27). Cette appréhension critique du métissage peut permettre d'identifier et de comprendre la nature des écueils interethniques pouvant se dresser sur la route du développement. Aussitôt que ce travail d'analyse critique est entrepris et que des gestes concrets sont portés pour favoriser des dialogues plus actifs, le métissage devient ainsi un formidable outil d'intervention visant des résultats en aval propices à la diversité culturelle (et à ses promesses d'innovation et de croissance économique) et à une équité territoriale à même de construire de nouvelles solidarités et de renforcer la cohésion de l'ensemble social (Howitt *et al.*, 2013).

La francophonie de l'Ouest canadien s'impose comme un excellent terrain d'observation à quiconque s'intéresse à la dimension culturelle du développement. D'abord, les enjeux économiques font aujourd'hui partie

intégrante de la vitalité des communautés francophones de l'Ouest – et plus largement du Canada francophone hors Québec –, étant même en voie de repousser en arrière-scène les questions légales (Heller, 2011, p. 120)⁵. Un vaste appareil institutionnel a d'ailleurs été mis en place au cours des dernières décennies sous le parapluie du Réseau de développement économique et d'employabilité (RDÉE), créée en 1998 pour favoriser l'entrepreneuriat au sein des communautés francophones canadiennes en contexte minoritaire tout en assurant leur vitalité culturelle et linguistique (Doloreux, Rangdrol et Dionne, 2010, p. 146-150). Cette condition minoritaire donne un deuxième argument pour l'étude de la francophonie de l'Ouest en regard de la dimension culturelle du développement, car elle fait de la mobilisation identitaire un enjeu crucial. Le développement n'est donc pas seulement recherché pour ses résultats matériels, mais aussi, sinon surtout, pour son caractère rassembleur (Forgues, 2008, p. 17 et 19). La pertinence de la francophonie de l'Ouest comme théâtre d'observation tient enfin au fait que la diversité culturelle se conjugue aussi à l'« interne » (Allaire, 2014, p. 22 et 58 ; Ba, 2012, p. 142). Les communautés francophones ne relèvent pas seulement le défi d'être un composant minoritaire d'un ensemble socioterritorial plus large, elles sont aussi aux prises avec une diversité de vécus et d'expressions identitaires qui leur ait endogène et qui soulève des enjeux fondamentaux pour leur avenir. Ces enjeux s'expriment principalement par des ambitions légitimes de contrôle dans le recrutement des immigrants francophones (Heller, 2011, p. 110) ou par une prise en compte des dynamiques identitaires qui caractérisent les réalités métisses (Labrèche et Piquemal, 2011, p. 193-195).

LE FAIT FRANCOPHONE, UN « AVANTAGE DIFFÉRENCIATIF »

Le récit du fait francophone dans l'Ouest canadien est l'histoire d'un long combat. Si la francophonie s'impose au départ comme une réalité pionnière et dominante grâce à la traite des fourrures, au métissage et à

5. Ce qui ne veut pas dire que le combat légal pour la protection des droits linguistiques en français dans l'Ouest canadien soit pour autant chose du passé (Allaire, 2014, p. 55).

l'émergence des réalités métisses, sa survie aura surtout été assurée par une résilience pour le moins singulière (Allaire, 2014, p. 37). Marginalisées sur les plans démographiques et politiques dès la fin du XIX^e siècle, les communautés francophones devront subir l'abolition de leurs droits linguistiques (avec eux, le droit à une éducation en français et à l'enseignement du français) et, quelques décennies plus tard, l'effritement communautaire notamment sous l'effet de l'urbanisation. Bien qu'une part non négligeable de ces obstacles ait été depuis surmontée, l'avenir à long terme des minorités francophones n'est pas pour autant assuré. Les défis qui les guettent restent nombreux et la menace du transfert linguistique vers l'anglais demeure toujours présente. Le recours accru à l'immigration francophone internationale témoigne de la persistance de la francophonie de l'Ouest à assurer sa place au sein de l'ensemble territorial et à éviter une inexorable aggravation de sa minorisation démographique et politique.

Ce combat incessant pour la survie culturelle et linguistique des communautés francophones justifie pleinement les efforts auxquels elles consentent envers leur propre développement socioéconomique. L'intérêt que porte l'économie mondiale pour la mise en production de ressources « latentes », et pour la création d'avantages différenciatifs, offre à la francophonie de l'Ouest et à ses « ressources linguistiques » de prometteuses perspectives qui vont bien au-delà des promesses de croissance économique et de création d'emplois. L'usage du français, et à sa suite le bilinguisme ou le multilinguisme des locuteurs francophones, représente effectivement une plus-value économique et socioculturelle, tout particulièrement dans un secteur tertiaire profondément structuré par l'industrie touristique (Roy et Gélinas, 2004, p. 131 et 135). Le caractère « pionnier » du français, longtemps la *lingua franca* dans toute la région, constitue un véritable mythe fondateur de la francophonie de l'Ouest (Moïse, McLaughlin, Roy et White, 2006, p. 95). La valorisation du français, par l'offre d'infrastructures et de services bilingues notamment, peut évidemment séduire les clientèles francophones, fussent-elles du Québec ou de l'étranger, augmenter l'afflux de nouveaux capitaux et constituer ainsi une riche source de retombées économiques. Une telle mise en valeur pourrait entraîner également son lot de bienfaits sur les plans social et culturel, tout particulièrement en renforçant les liens de

solidarité existant dans l'espace francophone, en préservant le patrimoine de la francité et en encourageant l'usage du français, du moins dans l'espace public.

En dépit du fait que les francophones de l'Ouest soient montés plus tard dans le train de la mise en valeur touristique de leur « authenticité culturelle et linguistique » (Moïse, McLaughlin, Roy et White, 2006, p. 89) que ceux de l'Acadie par exemple (Laviolette, 2004, p. 261), ils ont depuis saisi la richesse de leur spécificité linguistique, culturelle et identitaire (Forgues, 2008, p. 35). Le tourisme est d'ailleurs l'un des quatre enjeux économiques prioritaires identifiés par le RDÉE et les sociétés de développement de chacune des provinces de l'Ouest. Ces sociétés collaborent notamment au maintien d'un site Internet consacré à la promotion de l'accessibilité des produits et services en français dans l'expérience de voyage au sein des quatre provinces, soit Le Corridor touristique francophone de l'Ouest (<http://www.ouestcanadien.ca/>). Ce projet met de l'avant l'histoire et le patrimoine des communautés francophones, sans oublier au passage les réalités métisses. Ce projet commun n'est qu'un exemple d'initiative parmi celles mises en place par chacune des sociétés provinciales de développement, lesquelles s'évertuent à mettre en marché des produits touristiques ou à financer des projets muséaux et festivals à même de bonifier la visibilité du patrimoine et de la culture francophones.

L'investissement croissant des communautés francophones dans le développement de leurs spécificités culturelles et linguistiques pourrait du même coup raffermir leur position dans l'ensemble social et servir de levier politique. Les acteurs et décideurs non francophones du développement sont eux aussi sensibles à l'importance de mobiliser les ressources latentes du territoire – ils partagent d'ailleurs l'intérêt des francophones pour la valorisation des héritages culturels et de l'époque pionnière (Roy et Gélinas, 2004, p. 138) – et ne sont probablement pas indifférents au potentiel marchand du patrimoine francophone. Si cela n'est pas déjà le cas, la francité a tout lieu d'être réappropriée et prise en compte par l'ensemble social de l'Ouest, comme l'est par ailleurs l'autochtonité dans d'autres contextes (Ayres, 2002, p. 145; Rivard, 2013, p. 34). Comme le suggère John Colton pour la communauté crie de Little Red River en Alberta, le développement touristique d'une communauté en contexte minoritaire

sur les bases de sa spécificité et de son apport à l'économie d'une région offre une occasion de dialogue culturel avec les institutions et sociétés dominantes (Colton, 2008). Dans la mesure où la francité semble s'imposer comme un bien commun, on peut donc s'attendre à voir poindre à l'horizon l'émergence d'un nouveau dialogue culturel plus ouvert à l'interlocuteur francophone. Le développement de la francité sous forme de produit à haute valeur ajoutée s'avère un atout précieux à même de redéfinir positivement la place des communautés francophones et met en évidence leur apport vital à la diversité culturelle de l'Ouest canadien.

LES DÉFIS « ENDOGÈNES » DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

La francophonie de l'Ouest n'est toutefois pas elle-même un ensemble culturel homogène. Le rythme de l'immigration francophone augmentant (Ba, 2012, p. 148-149), on comprend que se dessine sous nos yeux une société balisée par la diversité. Or, le patrimoine francophone de l'Ouest est l'expression d'une diversité culturelle intrinsèque qui s'enracine très profondément dans l'histoire de la région. La formation de plusieurs des communautés francophones de l'Ouest découle de l'immigration de masse ayant eu lieu lors de l'ouverture officielle du territoire à la colonisation à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Si l'apport de Canadiens français fut alors crucial (encore que ceux-ci provenaient autant des États-Unis que directement du Québec), il s'accompagnait par l'arrivée d'un nombre significatif de Franco-Européens, des Belges et des Bretons tout particulièrement. Cela dit, ces communautés s'établirent pour la plupart sur des territoires franco-métis encore bien vivants et, jusque-là, principaux témoins de la diversité culturelle francophone. Le métissage et l'émergence des réalités franco-métisses constituent d'ailleurs des caractéristiques largement spécifiques à la région et, à l'instar de la « francité comme réalité pionnière », ils s'imposent comme des mythes fondateurs de l'espace francophone de l'Ouest contemporain.

Mais voilà, la prise en compte de la « métissitude » n'est pas une mince affaire, les liens entre Métis, la langue française et ses locuteurs non autochtones ayant largement été minés par le passé. Comme le rappelle avec justesse l'historien Gratien Allaire :

La francité du début du XX^e siècle est canadienne-française, définie par les francophones en provenance du Québec. Elle est enrichie, parfois au prix de tiraillements, par les arrivants en provenance de France, de Suisse et de Belgique, qui partagent, entièrement ou presque, le point de vue de cette majorité canadienne-française. Elle est réunie par la religion, la langue et, pour la grande majorité, la ruralité. Elle a toutefois pratiquement rejeté les Métis de langue française, contribuant à leur marginalisation et affaiblissant d'autant sa propre position » (2014, p. 37).

Ce qu'Allaire met en évidence, c'est l'existence d'une rupture historique fondamentale entre les Métis et les autres francophones qui prend sa source dans les processus de marginalisation et d'ostracisme rampants dont furent victimes les populations métisses à la suite du soulèvement du Nord-Ouest et de la pendaison de Louis Riel en 1885, processus pour lesquels les communautés francophones non métisses prirent abondamment part. Dès cette époque, le dialogue culturel entre Franco-Métis et autres francophones est, sinon rompu, à tout le moins profondément passif. L'une des conséquences désastreuses de cette rupture culturelle tient au taux particulièrement soutenu d'anglicisation des Métis. Les stigmates de cette rupture restent aujourd'hui bien visibles, le rapport à la langue française et à la francité ayant été amplement remplacé, chez les Métis, par la promotion des langues métisses – pour lesquelles le français est souvent présenté comme un simple élément du mélange linguistique qui les caractérise – et de leur autochtonité.

On est alors en droit de se demander si le fossé culturel et identitaire qui sépare les francophones de l'Ouest et les communautés métisses ne constituerait pas, à terme, pour ces premiers, un obstacle dans la quête de valorisation de la spécificité définissant leur francité. On voit difficilement comment cette francité pourrait être pleinement « authentique » sans l'apport métis, raison principale de la dominance francophone au XIX^e siècle. Il apparaît que la francophonie de l'Ouest se trouve confrontée à un défi aussi essentiel qu'inévitable, celui de réintégrer les Métis au cœur du projet « francophone », tout cela bien évidemment dans le respect des aspirations et des besoins des Métis eux-mêmes. Là reposent les bases d'un possible dialogue culturel renouvelé et radicalement actif qui permettrait, par le biais de projets de développement ou

de territoire, de tirer profit de cette diversité culturelle intrinsèque au lieu d'en payer simplement les frais.

Les exemples de rapprochement entre communautés métisses et francophones se sont multipliés au cours des dernières années, ce qui laisse présager une prise en compte des défis que soulève la diversité culturelle. C'est ce qu'on peut retenir du « Programme terroir et développement rural fransaskois » lancé conjointement par l'Assemblée communautaire fransaskoise et l'Institut français de l'Université de Regina en 2005. Ce programme, dont la mission est la préservation et la promotion du patrimoine des communautés rurales francophones de la Saskatchewan, travaille à la revitalisation des savoirs et des savoir-faire des communautés rurales. Imprégné d'une perspective durable du développement, le programme prend soin d'inclure les communautés métisses tissant entre elles et les communautés francophones des liens nouveaux. C'est aussi dans cet idéal de reconstruction des liens entre ces deux types de communautés que s'inscrit le projet de l'Alliance de recherche universités-communautés sur les identités francophones de l'Ouest canadien (ARUC-IFO). Créée en 2007, cette ARUC, qui rassemble neuf universités et plus d'une quarantaine d'organismes communautaires de la francophonie canadienne de l'Ouest, contribue à la promotion et à la transmission du patrimoine linguistique et culturel des communautés francophones. Sensible à la diversité identitaire de la francité, l'ARUC-IFO voue l'un de ses neuf volets de recherche à « La sauvegarde et la mise en valeur du patrimoine culturel et linguistique des Métis francophones de l'Ouest canadien ». Ce volet repose sur une collaboration étroite avec l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba et consiste à mettre en évidence les aspects patrimoniaux chers aux Métis en vue d'en assurer plus efficacement la transmission à long terme, mais également l'inclusion dans le bagage patrimonial plus large de la francophonie de l'Ouest (Labrèche, 2011). Ces deux démarches, l'ARUC-IFO et le « Programme terroir fransaskois », partagent des objectifs très semblables et se rejoignent ainsi dans l'ouverture qui est faite à la parole métisse et à l'importance accordée à la mise en place d'un sein dialogue culturel.

CONCLUSION

Le profond sillon creusé entre économie et culture s'est en bonne partie effacé au cours des dernières décennies. Si les idéaux de croissance économique, de création d'emplois et de consumérisme restent au cœur de la culture du développement en Occident, les distinctions culturelles et identitaires s'imposent aujourd'hui comme de précieux leviers de croissance et d'action collective. Ces changements récents reposent pour l'essentiel sur le contexte de l'économie mondiale. Parce qu'elles sont des sources possibles de plus-value et de nouveaux marchés, les spécificités culturelles représentent un bassin de potentialités et de retombées économiques fécond. C'est en réponse à tous ces changements que la science régionale en est venue à investir la dimension culturelle du développement et à considérer le rôle de la distinction culturelle en économie.

Force est de constater toutefois que la compréhension des réalités culturelles par le courant dominant des études sur le développement et en science régionale reste fragmentaire. On pourrait même parler, pour paraphraser Yves Lacoste, de « sous-développement » de la culture. S'il ne fait aucun doute que la culture est perçue aujourd'hui comme le principal moteur du développement économique et qu'elle se retrouve donc au cœur des analyses, elle fait rarement l'objet d'une retombée explicitement recherchée. On s'interroge volontiers sur les conditions culturelles propices à la croissance, mais rarement sur l'opération inverse, à savoir en quoi le développement économique est propice ou non à se répercuter avantageusement dans le champ symbolique de la culture et des identités collectives. On fait peu de cas du concept de métissage qui, pourtant, s'avère un bon moyen de comprendre les processus culturels et identitaires en amont comme en aval du développement. Dans l'état actuel des choses, on continue largement à faire fi – ou à *faire l'économie* – de la distinction culturelle ou identitaire, restant pour l'essentiel aveugle au caractère dynamique et transactionnel de la culture et des appartenances.

L'importance de comprendre le métissage et la diversité culturelle qu'il sous-tend apparaît encore plus nécessaire pour des communautés qui, comme celles composant l'espace francophone de l'Ouest canadien, se retrouvent en contexte minoritaire. Un tel contexte tend à exacerber les questions identitaires, les relations interethniques et les besoins de

consensus, d'action collective et de cohésion sociale. Cela est d'autant plus vrai que la francophonie est elle-même confrontée à sa propre diversité culturelle et aux défis d'intégration des communautés métisses. Après de longues décennies de marginalisation, les Métis sont à redéfinir en profondeur leur place dans l'ensemble social et géographique de l'Ouest canadien et, plus spécifiquement, dans l'espace francophone. L'évolution récente et les quelques exemples de développement cités dans ce texte laissent présager la pertinence d'une approche pleinement culturelle du développement dans l'Ouest canadien.

BIBLIOGRAPHIE

- Allaire, Gratien, « La francophonie de l'Ouest : pérennité, diversité et rapport à l'Autre », dans R. A. Papen et S. Hallion (dir.), *À l'ouest des Grands Lacs : communautés francophones et variétés de français dans les Prairies et en Colombie-Britannique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 21-67.
- Altman, Morris, « Culture, Human Agency, and Economic Theory: Culture as a Determinant of Material Welfare », *Journal of Socio-Economics*, vol. 30, 2001, p. 379-391.
- Ayres, Ron, « Cultural Tourism in Small-Island States: Contradictions and Ambiguities », dans Y. Apostolopoulos et D. J. Gayle (dir.), *Island Tourism and Sustainable Development: Caribbean, Pacific, and Mediterranean Experiences*, Westports, Praeger, 2002, p. 145-160.
- Ba, Halimatou, « De la revendication au partenariat: la Société franco-manitobaine au cœur du développement économique des francophones du Manitoba », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 18, n° 1, 2012, p. 140-154.
- Barnes, T. J., « Retheorizing Economic Geography: From the Quantitative Revolution to the "Cultural Turn" », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 91, n° 3, 2001, p. 546-565.
- Brown, Graham K. et Arnim Langer, « Conceptualizing and Measuring Ethnicity », *Oxford Development Studies*, vol. 38, n° 4, 2010, p. 411-436.
- Camagni, Roberto et Denis Maillat, *Milieux innovateurs*, Paris, Economica, 2006.
- Carrière, Jean-Bernard et Marie Lequin, « Innovation culturelle, tourisme et gouvernance régionale », dans Jean-Marie Breton (dir.), *Patri-moine culturel et tourisme alternatif*, Paris, Éditions Karthala, 2009, p. 349-366.

- Clarke, Gerard, « From Ethnocide to Ethnodevelopment? Ethnic Minorities and Indigenous Peoples in Southeast Asia », *Third World Quarterly*, vol. 22, n° 3, 2001, p. 413-436.
- Colton, John, « Indigenous Tourism Development in Northern Canada: Beyond Economic Incentives », dans David C. Natcher (dir), *Seeing Beyond the Trees: The Social Dimensions of Aboriginal Forest Management*, Concord, Captus Press, 2008, p. 85-102.
- Desbiens, Caroline et Étienne Rivard, « From Passive to Active Dialogue? Aboriginal Lands, Development and *Métissage* in Québec, Canada », *Cultural Geographies*, vol. 21, n° 1, 2014, p. 99-114.
- Doloreux, David, David Rangdrol et Émilie Dionne, « Francophone Minority Economic Development in Canada: Addressing Political or Economic Issues? », *Economic Development Quarterly*, vol. 24, n° 2, 2010, p. 143-153.
- Escobar, Arturo, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Facchini, François, « Culture, diversité culturelle et développement économique », *Revue Tiers Monde*, vol. 3, 2008, p. 523-554.
- Florida, Richard, *The Rise of the Creative Class*, New York, Basic Books, 2002.
- Forgues, Éric, *Le développement économique des communautés francophones en situation minoritaire: Étude de cas du Réseau de développement économique et d'employabilité (RDÉE)*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, 2008.
- Gertler, Méric S., « The Invention of Regional Culture », dans R. Lee et J. Willis (dir.), *Geographies of Economies*, London, Arnold, 1997, p. 47-58.
- Gibson, Chris et Lily Kong, « Cultural Economy: A Critical Review », *Progress in Human Geography*, vol. 29, n° 5, 2005, p. 541-561.
- Harris, R., « Development and Hybridity Made Concrete in the Colonies », *Environment and Planning A*, vol. 40, 2008, p. 15-36.
- Harvey, David, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, New York, Oxford University Press, 2010.
- Hawkes, J., *The Fourth Pillar of Sustainability*, Melbourne, Common Ground P/L, 2001.
- Heller, Monica, *Paths to Post-Nationalism: A Critical Ethnography of Language and Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Howitt, Richard *et al.*, « Intercultural Capacity Deficits: Contested Geographies of Coexistence in Natural Resource Management », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 54, n° 2, 2013, p. 126-140.
- Jambes, Jean-Pierre, *Territoires apprenants: Esquisses pour le développement local du XXI^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.

- James, Al, « Regional Cultural Economy: Evolution and Innovation », dans Philip Cooke (dir.), *Handbook of Regional Innovation and Growth*, Northampton, Edward Elgar, 2011, p. 246-262.
- Kahn, René, « La dimension culturelle du développement territorial », *Revue d'Économie Régionale & Urbaine*, vol. 4, 2010, p. 625-650.
- Labrèche, Yves, « Préservation, célébration et utilisation des ressources naturelles et culturelles chez les Métis francophones du Manitoba », *Francophonies d'Amérique*, vol. 32, 2011, p. 145-170.
- Labrèche, Yves et Nathalie Piquemal, « Parcours identitaires des minorités involontaires au Manitoba français : vers une éthique en matière de dialogue, de réciprocité et d'éducation interculturelle », *Francophonies d'Amérique*, vol. 32, 2011, p. 187-207.
- Lacoste, Yves, *Géographie du sous-développement*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.
- Latouche, Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.
- Laviolette, Karine, « Tourisme culturel et milieu minoritaire : un voyage chez les Fransaskois », *Ethnologies*, vol. 26, n° 2, 2004, p. 259-273.
- Mauro, Paolo, « Corruption and Growth », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 110, n° 3, 1995, p. 681-712.
- Moïse, Claudine, Mireille McLaughlin, Sylvie Roy et Chantal White, « Le tourisme patrimonial : la commercialisation de l'identité franco-canadienne et ses enjeux langagiers », *Langage et société*, vol. 4, 2006, p. 85-108.
- Montalvo, Jose G. et Marta Reynald-Querol, « Ethnic Diversity and Economic Development », *Journal of Development Economics*, vol. 76, 2005, p. 293-323.
- Okediji, Tade O., « The Dynamics of Race, Ethnicity and Economic Development : The Brazilian Experience », *Journal of Socio-Economics*, vol. 33, n° 2, 2004, p. 201-215.
- Pecqueur, Bernard, « Gouvernance et régulation : un retour sur la nature du territoire », *Géographie, Économie, Société*, vol. 3, 2001, p. 229-245.
- , « Vers une géographie économique et culturelle : autour de la notion de territoire », *Géographie et cultures*, vol. 49, 2004, p. 71-86.
- , « Le tournant territorial de l'économie globale », *Espaces et sociétés*, vol. 124-125, 2006, p. 17-32.
- Pieterse, Jan Nederveen, « The Cultural Turn in Development : Questions of Power », *European Journal of Development Research*, vol. 7, n° 1, 1995, p. 176-192.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944.

- Radcliffe, Sarah A. et Nina Laurie, « Culture and Development: Taking Culture Seriously in Development for Andean Indigenous People », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 24, n° 2, 2006, p. 231-248.
- Rist, Gilbert, « Des sphinx, des licornes et autres chimères... Trois approches des relations entre culture et "développement" face aux pratiques sociales », dans G. Rist (dir.), *La culture, otage du développement ?*, Paris, L'Harmattan et UNESCO, 1994, p. 49-68.
- Rivard, Étienne, « L'Approche commune ou l'irrésistible élan vers une définition interethnique de la planification territoriale ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 25-38.
- Roy, Sylvie et Chantal Gelinas, « Le tourisme pour les Franco-Albertains, porte d'entrée dans le monde », *Francophonies d'Amérique*, vol. 17, 2004, p. 131-140.
- Rupasingha, Anil, Stephen Goetz et David Freshwater, « Social and Institutional Factors as Determinants of Economic Growth: Evidence from the United States Counties », *Papers in Regional Science*, vol. 81, n° 2, 2002, p. 139-155.
- Storper, Michael, « Regional Context and Global Trade », *Economic Geography*, vol. 85, n° 1, 2009, p. 1-21.
- Young, Greg, « The Culturization of Planning », *Planning Theory*, vol. 7, n° 1, 2008, p. 71-91.
- Zein-Elabdin, Eiman O., « Economics, Postcolonial Theory and the Problem of Culture: Institutional Analysis and Hybridity », *Cambridge Journal of Economics*, vol. 33, n° 6, 2009, p. 1153-1167.

5

IDENTITÉ ETHNOLINGUISTIQUE, PROFIL SOCIOÉCONOMIQUE ET SANTÉ MENTALE DES JEUNES ADULTES MÉTIS DU MANITOBA

**Danielle de Moissac,
Ndeye Rokhaya Gueye
et Stéfan Delaquis**

INTRODUCTION

L'identité ethnolinguistique est une forme d'identité collective qui se rapporte à un besoin de se sentir proche, d'être accepté par les autres et de faire partie d'une entité sociale (Vignoles, Regalia, Manzi, Golledge et Scabini, 2006). Les membres d'un groupe ethnolinguistique partagent une histoire, une culture et une langue. La construction identitaire est basée sur des relations interpersonnelles et des influences externes provenant du quotidien, mettant en évidence certaines valeurs familiales, ethniques et sociales (Heller, 1987; Cloutier et Drapeau, 2008). On se réfère souvent à la tradition, aux mœurs des ancêtres, tout en tenant compte des réalités contemporaines. Lorsque l'identité collective se

précise chez le jeune adulte, elle facilite une meilleure adaptation à l'environnement psychosocial et soutient le bien-être psychologique (Marcia, 1993).

Chez les groupes linguistiques minoritaires, la quête d'une identité ethnolinguistique est plus complexe, étant donné la divergence des valeurs de la minorité d'appartenance et celles de la société majoritaire (Spencer et Dornbusch, 1993 ; Quintana *et al.*, 2006). Le milieu familial et scolaire encadre l'enfant et l'expose à une langue primaire et à une culture dominante qui formeront la base de son identité ethnolinguistique. Une fois jeune adulte, il est exposé à des influences externes, tels les études postsecondaires, le milieu de travail et la société, et donc aux influences du groupe linguistique dominant, ce qui peut mener à une incertitude et à une remise en question de son identité. De plus, chez les groupes issus de mélanges, où l'identité ethnique est ambiguë en raison d'un héritage mixte (Kirmayer, Brass et Tait, 2000), la construction identitaire peut être plus difficile. Cela semble être le cas des Métis du Manitoba.

Les Métis originaires de la vallée de la Rivière Rouge sont un groupe ethnolinguistique unique des prairies canadiennes. Issus d'un mélange entre les Premières Nations et une ascendance européenne (Kay-Raining Bird, 2011), ils ont joué un rôle important dans la traite de fourrures, la colonisation et la naissance de la province en 1870. Historiquement, les Métis ont été marginalisés et ont subi une discrimination en raison de leurs origines autochtones et de leur héritage mixte (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips et Williamson, 2011). Nommés « sang mêlé » ou *half breed*, ils étaient considérés comme une race impure. Une langue unique, le mitchif, est née du mélange du cri et du français. Certaines activités autochtones, telles la chasse et la cueillette des fruits et des plantes médicinales des prairies, sont encore pratiquées et valorisées. L'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba revendique depuis 1887 la protection, l'épanouissement et la mise en valeur des traditions et de la culture de cette société métisse francophone (Kay-Raining Bird, 2011). Malgré cet appui, les forces assimilatrices et la discrimination ont fait en sorte que les traditions et les coutumes n'ont pas été nécessairement transmises par les grand-mères métisses, qui ont plutôt voulu taire leur identité (Wookey, 2008) ; on identifie cette réalité comme une peine identitaire non résolue. Aujourd'hui, une résurgence et un plus grand

intérêt à la culture métisse (Gagnon, 2006) sont visibles, particulièrement chez les jeunes qui valorisent le lien avec la famille, la communauté, la terre et la spiritualité (Peters, Rosenberg et Halseth, 1991).

Comme les Métis constituent un groupe marginalisé aux yeux de la société, il n'est pas surprenant que leur profil sociodémographique soit désavantagé. Il est rapporté que les Métis ont un taux de scolarité et un revenu plus faibles que les non-autochtones (Peters, Rosenberg et Halseth, 1991 ; Gagnon, 2006) ainsi qu'un taux de chômage plus élevé (Bourassa, 2008). Selon Statistique Canada, la majorité (69 %) des Métis vivent en milieu urbain. Plusieurs sont atteints de problèmes sociaux : alcoolisme, toxicomanie, violence faite aux femmes, dépression et suicide (Kirmayer, Brass et Tait, 2000 ; Peters, Rosenberg et Halseth, 1991). Bien que ces difficultés soient également rapportées pour les populations des Premières Nations et des Inuits, on constate que les communautés qui se prennent en charge et qui s'autogouvernent en sont moins touchées, comme le montrent des taux moins élevés (Kirmayer, Brass et Tait, 2000). La continuité culturelle, impliquant que la notion de la culture ethnique est intégrée dans toutes les facettes de la vie quotidienne, telles la santé, l'éducation et la sécurité communautaire, contribue au bien-être. Elle permet également d'affronter les défis avec débrouillardise et favorise les interactions sociales et l'organisation communautaire. Les Métis sont d'ailleurs reconnus pour cette capacité de débrouillardise, qui se définit par une certaine persévérance, une capacité de continuer malgré les difficultés et de s'en sortir (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips et Williamson, 2011). Le peuple métis a fait preuve de résilience, car malgré l'adversité, il a survécu et est aujourd'hui reconnu comme peuple fondateur du Manitoba.

De façon générale, les études portant sur l'identité culturelle des peuples autochtones du Canada regroupent les membres des Premières Nations, les Inuits et les Métis. Ces groupes sont pourtant très distincts (Kay-Raining Bird, 2011). Par ailleurs, peu de données existent sur l'identité ethnolinguistique des jeunes adultes, leur profil socioéconomique et leur santé mentale, ainsi que le lien qui peut exister entre ces diverses composantes. Nos objectifs sont donc de dresser un profil des étudiants métis quant à leur situation socioéconomique, leur identité ethnolinguistique et leur santé mentale en comparaison avec les étudiants non-autochtones,

de déterminer si les jeunes adultes métis du Manitoba accordent une importance à leur groupe ethnolinguistique, d'explorer comment ils perçoivent leur identité ethnolinguistique et d'évaluer la santé mentale de cette population pour tenter de déterminer si elle fait preuve de résilience sur le plan de la santé générale.

MÉTHODOLOGIE

Une approche quantitative a été privilégiée afin de mesurer le profil socioéconomique, l'identité ethnolinguistique et la santé mentale des étudiants métis qui fréquentent l'Université de Saint-Boniface (USB) à Winnipeg au Manitoba. Un sondage a été distribué à l'automne 2012 aux étudiants inscrits à divers programmes universitaires et collégiaux, ciblant toutes les années d'études au premier cycle. L'approbation éthique a été obtenue auprès du comité d'éthique en recherche de l'USB, ainsi que le consentement libre et éclairé auprès des participants. Le sondage, d'une durée d'environ 45 minutes, a été distribué et complété pendant les heures de cours. Les questions portaient sur des variables socioéconomiques, l'identité ethnolinguistique, la santé générale et les comportements à risque tels la consommation d'alcool et de drogues illicites, la conduite sécuritaire en véhicule motorisé, la sexualité, la santé mentale ainsi que les liens sociaux avec les amis et la famille. Pour répondre aux objectifs de recherche, nous avons comparé le groupe des jeunes adultes qui s'identifient comme Métis avec celui des jeunes adultes qui s'identifient comme « Blancs », en tenant compte des variables sociodémographiques, linguistiques et identitaires ainsi que des variables sur la santé mentale. Les données ont été traitées à l'aide du logiciel SPSS v.21. Des tests de khi-deux ou test exact et des modèles d'analyse de la variance (ANOVA) ont été utilisés pour comparer le groupe métis et le groupe blanc. Ce dernier groupe comprend les étudiants de souche franco-manitobaine et les étudiants francophiles provenant des écoles d'immersion du Manitoba. Le terme « Blanc », au lieu de caucasien, a été utilisé dans le sondage, afin d'assurer que les répondants comprennent bien le sens du terme. Le niveau de signification statistique considéré dans cet article est 5 %.

Outil de recherche

Le questionnaire mesurant l'identité ethnique (Multigroup Ethnic Identity Measure) comprend 12 questions (Roberts *et al.*, 1999). Il est un outil largement utilisé et validé aux États-Unis, permettant de mesurer quantitativement le développement de l'identité ethnique des adolescents et des adultes provenant de divers groupes ethniques et raciaux dans un milieu multiculturel (Roberts, Phinney, Masse, Chen, Roberts et Romero, 1999; Ponterotto, Gretchen, Utsey, Stracuzzi et Saya, 2003). Un système de scores permet de dégager deux catégories : 1) le niveau d'affirmation et de sens d'appartenance, évalué par des questions portant sur la fierté et un sentiment de bien-être rattaché à cette identité ethnique, et 2) le niveau d'exploration et d'engagement envers cette identité. À titre d'exemple pour cette deuxième catégorie, une des questions était « J'ai passé du temps à découvrir mon groupe culturel et linguistique, par exemple son histoire, ses traditions et ses coutumes. », et avait un choix de quatre réponses selon l'échelle de Lickert. Un score total global a été calculé, permettant d'évaluer le niveau de sentiment d'appartenance à son groupe ethnolinguistique. Le questionnaire était disponible en français et a été validé auprès de 20 étudiants de l'USB.

Pour ce qui est des questions portant sur la santé mentale, elles provenaient du questionnaire Mental Health Continuum, qui comprend 14 questions permettant d'évaluer 3 dimensions, soit le bien-être émotif, le bien-être social et le bien-être psychologique (Keyes, 2002). En calculant le score total global, la santé mentale peut être classée comme étant florissante, modérée ou languissante. À titre d'exemple, la question « Au cours du dernier mois, à quelle fréquence te sentais-tu heureux/heureuse ? » avait comme choix de réponses : jamais ; 1 ou 2 fois ; environ 1 fois par semaine ; 2 ou 3 fois par semaine ; presque tous les jours ; et tous les jours. Le questionnaire était également disponible en français et a été validé auprès de 20 étudiants de l'USB.

RÉSULTATS

Profil scolaire et socioéconomique des participants

L'échantillon est composé de 422 répondants de 18 à 24 ans. Parmi ces répondants, 43 se sont identifiés comme étant Métis et 256 comme étant Blanc. Les autres participants (19,3 %), dont les données ne sont pas présentées, s'identifient comme étant francophones d'un autre pays que le Canada. Les Métis représentent donc 10,9 % de l'échantillon. Parmi les participants métis, il y a une forte représentation du sexe féminin (76,7 %). L'âge moyen et l'âge médian du groupe métis sont respectivement 20,1 ans et 20,0 ans. Cela ressemble de très près au profil des étudiants qui s'identifient comme étant Blanc.

Le tableau 1 décrit les caractéristiques des étudiants, comparant les profils scolaire et socioéconomique des étudiants qui s'identifient comme étant Métis ou Blanc. En ce qui concerne le profil scolaire, nous notons très peu de différences entre les deux groupes. Les étudiants métis sont plus nombreux à s'inscrire à Université I¹ (34,9 %), à la Faculté des arts (18,6 %) et à la Faculté d'éducation (16,3 %), tandis qu'un plus grand pourcentage d'étudiants blancs s'inscrit à Université I (26,3 %) et à l'École technique et professionnelle (22,3 %). Un plus grand pourcentage d'étudiants métis étudie à temps partiel, soit 12,5 % comparativement à 4,7 % des étudiants blancs. Les deux groupes rapportent majoritairement avoir une excellente ou une très bonne moyenne scolaire, soit une note de 70 % et plus. Il est à noter toutefois qu'un plus grand pourcentage d'étudiants métis rapporte avoir une moins bonne moyenne scolaire (moins de 70 %) ou en être incertain (14,2 %).

En ce qui a trait au profil socioéconomique, nous constatons certaines tendances et différences significatives entre les deux groupes. La proportion des étudiants métis qui ne travaillent pas est légèrement plus élevée que celle des étudiants blancs, soit respectivement 19 % et 16 %. La majorité (67,2 %) des étudiants blancs travaillent moins de 20 heures par semaine, tandis que ce pourcentage est de 50,1 % chez les étudiants

1. Université I correspond à une première année d'étude universitaire exploratoire.

TABLEAU 1 Profils scolaire et socioéconomique des étudiants selon le groupe (métis ou blanc)

VARIABLES	MÉTIS (%) (N=43)	BLANC (%) (N = 256)
Facultés et écoles :		
Université I	34,9	26,3
Faculté des arts	18,6	14,5
Faculté des sciences	7,0	10,2
Faculté éducation	16,3	15,3
Administration des affaires	7,0	5,5
ETP	13,9	22,3
Autres	2,3	5,9
Inscrit à temps partiel	12,5	4,7 *
Moyenne scolaire rapportée :		
Excellent ou très bon (70 % ou plus)	85,7	90,7
Bon (entre 60 % à 69 %)	7,1	6,1
Passable ou faible (moins que 60 %)	0,0	1,6
Incertain	7,1	1,6
Nombre d'heures de travail rémunéré :		
Ne travaille pas	19,0	16
Moins de 20 heures/semaine	50,1	67,2
Entre 20 et 34 heures/semaine	23,8	14,5
35 heures et plus	7,1	2,3
Heures de bénévolat :		
Jamais	23,3	25,1
Quelques fois	48,8	62,4
Au moins 1 fois/semaine	27,9	12,5 *

VARIABLES	MÉTIS (%) (N=43)	BLANC (%) (N = 256)
Revenu annuel :		
Pas de revenu	2,4	4,4
Moins de 15 000 \$	81,0	86,5
Entre 15 000 \$ et 30 000 \$	16,7	7,9
30 000 \$ et plus	0	1,2
Dettes étudiantes estimées :		
Pas de dette	48,8	52,4
Moins de 15 000 \$	30,2	31,9
Entre 15 000 \$ et 30 000 \$	16,3	11,8
30 000 \$ et plus	4,7	3,9
Personne qui payera la dette (parmi les endettés)		
Moi-même	85,0	80,7
Autres	15,0	19,3
Personne(s) avec qui tu habites		
Parents	62,8	72,2 *
Membre de la famille	27,9	9,3
Seule ou avec des amis	9,3	18,6

Notes : * Différence significative à 5 %

métis. Cependant, ces derniers sont plus aptes à travailler plus d'heures par semaine, car 23,8 % d'entre eux affirment travailler de 20 à 34 heures par semaine en comparaison à 14,5 % chez les Blancs. En outre, une plus grande proportion d'étudiants métis rapportent faire du bénévolat au moins une fois par semaine, soit 27,9 % comparativement à 12,6 % chez les étudiants blancs. Il est à noter que cette différence est statistiquement significative. De très faibles proportions d'étudiants métis et d'étudiants blancs rapportent ne pas avoir de revenu, soit respectivement 2,4 % et 4,4 %. Plus de 80 % des étudiants dans les deux groupes rapportent avoir un revenu de moins de 15 000 \$. Cependant, une plus grande proportion

d'étudiants métis (16,7 %) a un revenu annuel se situant entre 15 000 \$ et 30 000 \$, mais un pourcentage équivalent avoue avoir une dette étudiante du même ordre, et ce, par un plus grand nombre de participants métis que par les participants blancs. De plus, parmi ceux qui ont une dette, 85 % des étudiants métis, comparativement à 81 % des étudiants blancs, comptent la payer eux-mêmes. En ce qui a trait au ménage, les deux groupes rapportent majoritairement habiter avec leurs parents (62,8 % des Métis et 72,2 % des Blancs). Une plus grande proportion d'étudiants métis habite hors du foyer parental mais avec un membre de la famille (27,9 %, comparativement à 9,3 %).

PROFIL LINGUISTIQUE ET ETHNIQUE DES ÉTUDIANTS MÉTIS ET BLANCS

Le tableau 2 décrit l'identité linguistique et la langue maternelle des étudiants métis et blancs ainsi que l'importance que ceux-ci accordent à leur groupe ethnolinguistique. Parmi les répondants métis, 66,7 % s'identifient comme des Franco-Manitobains tandis que 23,8 % se disent être anglophones. En comparaison, ces proportions sont respectivement de 55,2 % et 36 % chez les Blancs. Bien que les différences ne soient pas statistiquement significatives, les étudiants métis rapportent plus souvent avoir le français (44,2 %) et le français et l'anglais (30,2 %) comme langue(s) maternelle(s) que les étudiants blancs (38,8 % et 22,4 %, respectivement). La langue maternelle se décrit, selon Statistique Canada, comme la première langue apprise à la maison dans l'enfance et encore comprise (Statistique Canada, 2013). Les étudiants métis rapportent également plus souvent utiliser le français (23,3 %) ou le français et l'anglais (34,9 %) à la maison, par rapport à 21,1 % pour le français et 22,3 % pour le français et l'anglais chez les étudiants blancs. Un plus grand pourcentage d'étudiants blancs rapporte que la langue d'usage la plus courante à la maison est l'anglais, soit 55,9 % en comparaison à 39,5 % chez les étudiants métis. Étant donné que seulement 36 % des étudiants blancs et 23,8 % des étudiants métis s'identifient comme anglophones, ces données révèlent qu'une certaine proportion des francophones n'utilisent pas leur langue maternelle à la maison.

TABEAU 2 Profils linguistique et ethnique des étudiants selon le groupe (métis ou blanc)

VARIABLES	MÉTIS (%)	BLANC (%)
Identité linguistique		
Franco-manitobain(e)	66,7	55,2
Anglophone du Manitoba	23,8	36,0
Autres (Francophone d'un autre pays)	9,5	8,8
Langue maternelle		
Français	44,2	38,8
Anglais	23,3	36,9
Français et Anglais	30,2	22,4
Autres	2,3	1,9
Langue la plus souvent utilisée à la maison		
Français	23,3	21,1
Anglais	39,5	55,9
Français et Anglais	34,9	22,3
Autres	2,3	0,7
Score d'identité ethnique moyen (Erreur standard)*		
Score d'affirmation/sens d'appartenance	20,24 (0,7)	19,8 (0,3)
Score d'exploration	14,0 (0,5)	13,8 (0,2)
Score d'identité ethnique global	34,2 (1,0)	33,6 (0,4)

* Moyenne ajustée pour l'identité linguistique (Franco-manitobain, Anglophone du Manitoba et Autres)

Le score d'identité ethnique est déterminé à partir de 12 questions qui explorent 2 dimensions, soit 1) une affirmation ou un sens d'appartenance à un groupe et 2) l'exploration au sujet de son groupe ethnique. Le score d'affirmation/sens d'appartenance se rapporte au fait que le répondant reconnaît faire partie d'un groupe ethnique et d'en être fier. Le score d'exploration vise plutôt à décrire le questionnement, la recherche et la découverte de ce qu'est le groupe culturel d'appartenance. Ces deux scores sont présentés, ainsi qu'un score global, sous forme de moyenne (erreur standard), ajustée pour l'identité linguistique (Franco-Manitobains,

Anglophones et Autres). Aucune différence significative n'est notée entre les étudiants des deux groupes, bien que la tendance soit vers une moyenne légèrement supérieure chez les étudiants métis.

En tenant compte des variables individuelles qui permettent de mesurer le sens d'appartenance, nous constatons une différence statistiquement significative entre les étudiants métis et blancs quant à l'énoncé « Mon sentiment d'appartenance à mon groupe culturel et linguistique est fort ». Un plus grand pourcentage d'étudiants métis affirme être en accord avec cet énoncé, soit 83,7 % comparativement à 70,1 % chez les Blancs. Il est à noter que dans les deux populations étudiantes, plus de 90 % sont contents d'être membres du groupe culturel auquel ils appartiennent et plus de 80 % sont fiers du groupe et de ses accomplissements. Un plus faible pourcentage, par contre, rapportent participer aux pratiques culturelles de leur groupe, soit la cuisine, la musique ou autres coutumes, bien que les Métis (72,1 %) soient plus portés à le faire que les Blancs (59,1 %). En ce qui a trait à l'exploration du groupe culturel et linguistique, plus de 85 % des étudiants indiquent se sentir bien dans leur héritage culturel et linguistique, mais moins de 50 % parlent de leur groupe à d'autres personnes afin d'en apprendre davantage sur leur héritage. On observe dans le même sens que moins de 50 % des étudiants disent faire partie d'organismes ou à de groupes sociaux qui rassemblent principalement des membres de leur groupe ethnolinguistique.

SANTÉ MENTALE

Le tableau 3 décrit la santé mentale des étudiants. De façon globale, la majorité des étudiants rapportent avoir un état de santé générale et mentale allant de bon à excellent. Il est à noter toutefois qu'une proportion significativement moins élevée d'étudiants métis dit avoir un tel état de santé générale, soit 83,7 % comparativement à 96,9 % chez les étudiants blancs. Parallèlement, plus d'étudiants métis disent être insatisfaits de la vie (34,9 % comparativement à 21,5 % chez les Blancs). Certains comportements associés à une santé mentale négative sont plus souvent rapportés par les étudiants métis. Par exemple, au cours de la dernière année, ces derniers sont plus nombreux à vivre une tristesse prolongée (39,5 %), à

TABLEAU 3 Profil de la santé mentale des étudiants selon le groupe (métis ou blanc)

VARIABLES	MÉTIS (%)	BLANC (%)
Bon à excellent état de santé générale	83,7	96,9 *
Bon à excellent état de santé mentale ou état émotionnel	93,02	96,1
Satisfaction de la vie :		
Totalement satisfait	44,2	46,5
Un peu satisfait	20,9	32,0
Insatisfait	34,9	21,5
Manque bien plus de sommeil que d'habitude à cause d'inquiétudes	18,6	11,0
Tristesse prolongée	39,5	23,1 *
Pensées suicidaires	7,0	3,5
Image corporelle négative	14,3	5,1 *
Santé mentale		
Languissante	2,5	1,2
Modérée	17,5	26,8
Florissante	80,0	72,0
Score santé mentale moyen (Erreur standard)**		
Bien-être émotif	12,0 (0,4)	12,0 (0,2)
Bien-être social	15,6 (0,8)	16,0 (0,4)
Bien-être psychologique	23,7 (0,8)	23,6 (0,4)
Santé mentale	51,4 (1,8)	51,6 (0,9)

* Différence significative à 5 %

** Moyenne ajustée pour l'identité linguistique (Franco-manitobain, Anglophone et Autres)

manquer de sommeil à cause d'inquiétudes (18,6 %), à avoir une image corporelle négative (14,3 %) et à avoir des pensées suicidaires (7,0 %) en comparaison aux étudiants blancs (23,1 %, 11,0 %, 5,1 % et 3,5 % respectivement). Les taux sont significativement plus élevés pour les Métis en ce qui a trait à la tristesse prolongée, qui se définit comme se sentir triste ou découragé chaque jour pendant deux semaines de suite ou plus, à un point tel qu'on a cessé de faire certaines de ses activités habituelles. C'est également le cas pour l'image corporelle négative, qui se définit comme ne pas être à l'aise avec son image corporelle et sa taille.

Le score de la santé mentale, en tenant compte du bien-être émotif, social et psychologique, permet une classification dans trois états. L'état « languissant » reflète un abattement en lien avec une souffrance quelconque. L'état « florissant » est synonyme de resplendissement et de prospérité. L'état « modéré » représente un état ne correspondant à ni l'un ni l'autre. Bien qu'aucune différence significative ne ressorte des analyses comparant les étudiants métis et blancs, nous notons une tendance vers une santé mentale florissante chez les Métis : 80 % des étudiants de ce groupe, comparativement à 72 % des étudiants blancs, ont choisi cette réponse. Les sous-scores représentant le bien-être émotif, social et psychologique, ajustés pour l'identité linguistique, ont des moyennes très similaires chez les deux groupes.

En considérant les questions individuelles liées au bien-être émotif, nous constatons que plus de 80 % des étudiants se disent heureux, intéressés par la vie et satisfaits. Pareillement, les questions portant sur le bien-être psychologique révèlent que, en moyenne, plus de 75 % des étudiants aiment la plupart des aspects de leur personnalité, sont capables de penser ou d'exprimer leurs propres idées et opinions, ont un but, ont des relations chaleureuses avec d'autres personnes fondées sur la confiance, et vivent des expériences qui les poussent à grandir et à devenir une meilleure personne. Plus de 70 % des étudiants disent être en mesure de gérer leurs responsabilités au quotidien. C'est sur le plan du bien-être social que les étudiants sont moins nombreux à déclarer se sentir bien presque tous les jours ou toujours. Bien que près de 70 % des étudiants disent avoir un sentiment d'appartenance à une collectivité, soit à un groupe social, un quartier ou un milieu scolaire, seulement un peu plus de 45 % rapportent souvent ressentir que le fonctionnement de la société a du

sens pour eux ou que la société devient un meilleur endroit pour les gens comme eux. Nous constatons même que 7,9 % des étudiants répondent ne jamais sentir que la société assure un milieu de vie favorable pour tous ; ce pourcentage s'élève à 14,3 % chez les étudiants métis. Un peu plus de 55 % des étudiants disent avoir quelque chose d'important à apporter à la société, mais 4,0 % des étudiants blancs et 9,8 % des étudiants métis disent ne jamais ressentir qu'ils contribuent à la société. Étant donné le faible nombre de participants métis, il est difficile de démontrer statistiquement des différences significatives entre les étudiants métis et blancs ; nous constatons par contre que, en général, un moins bon sentiment de bien-être social est perçu par les Métis.

DISCUSSION

Cet article présente le profil socioéconomique, l'identité ethnolinguistique et la santé mentale des jeunes étudiants métis du Manitoba âgés de 18 à 24 ans en comparaison aux étudiants blancs qui fréquentent le même établissement universitaire. Les Métis représentent environ 10 % de la clientèle universitaire participant à cette étude. Bien que cette proportion puisse sembler faible, c'est en effet à Winnipeg que l'on compte la plus forte population métisse au Canada (Statistique Canada, 2011). Au Manitoba, les Métis représentent 6,7 % de la population, la deuxième plus importante en proportion après les Territoires du Nord-Ouest (8 %) (Statistique Canada, 2011). Peu de données existent concernant l'identité linguistique des Métis du Manitoba, puisque les données de Statistique Canada regroupent les Métis avec les peuples des Premières Nations et les Inuits. Cependant, l'anglais est rapporté comme étant la langue maternelle la plus courante pour ce regroupement, avec seulement 4,7 % des membres des peuples autochtones indiquant le français comme langue maternelle (Statistique Canada, 2011). Étant donné l'intérêt croissant pour la culture métisse, il est pertinent de questionner les jeunes Métis qui fréquentent un établissement postsecondaire francophone quant à leur identité ethnolinguistique.

Nos résultats montrent que la majorité des participants métis s'identifient comme Franco-Manitobains. Près de la moitié ont uniquement

le français comme langue maternelle, tandis qu'environ le tiers considèrent le français et l'anglais comme langues maternelles. Les étudiants métis sont plus aptes à parler le français ou le français et l'anglais à la maison que les étudiants blancs. Ces données ne nous semblent pas étonnantes, car un tiers de la population étudiante comprend des étudiants francophiles dont le milieu familial est anglophone. Par contre, en considérant seulement les étudiants blancs qui s'identifient comme Franco-Manitobains, nous constatons qu'un plus grand pourcentage de ces derniers parle le français à la maison en comparaison aux étudiants métis (données non présentées). Bien que les étudiants métis utilisent plus souvent l'anglais ou un mélange du français et de l'anglais à la maison, ils s'identifient tout de même fortement comme Franco-Manitobains. Étant une étude menée dans un établissement postsecondaire francophone, il est surprenant que les étudiants métis ne s'identifient pas davantage à la francophonie, élément fondamental lié à leur identité ethnique. Avec l'usage très faible de la langue mitchif, le choix de favoriser la langue française pourrait contribuer à maintenir la continuité des valeurs fondamentales des Métis de la Rivière Rouge, malgré l'influence assimilatrice de la population majoritaire anglophone.

Les étudiants métis semblent accorder légèrement plus d'importance à leur identité ethnique que les étudiants blancs. Plus d'étudiants métis rapportent avoir un sentiment d'appartenance fort à leur groupe ethnique et participer aux pratiques culturelles. Par contre, tout comme chez les étudiants blancs, moins de la moitié des jeunes Métis semblent intéressés d'explorer davantage au sujet de leur groupe en parlant à d'autres ou en participant à des organismes sociaux qui regroupent principalement des membres de leur groupe. Cela a également été affirmé dans la littérature; Kumar et Janz (2010) rapportent que les jeunes de 15 à 34 ans sont moins susceptibles d'être membres d'organismes métis que les adultes âgés de 35 ans et plus (12 % contre 20 %). Il est possible que les étudiants aient déjà une bonne connaissance de ce que représente pour eux leur groupe, car leur sens d'identité ethnique et d'appartenance à leur groupe est très fort. Étant à un stade de vie où il peut profiter d'une plus grande indépendance et de la proximité d'un milieu scolaire multiculturel où la langue ne constitue pas une barrière à l'exploration, l'étudiant préfère-t-il peut-être explorer les cultures diverses qui l'entourent? La

mondialisation et le fait d'être en contact avec des jeunes en provenance de divers horizons, tant canadiens qu'internationaux, incitent l'étudiant à explorer à l'extérieur de sa propre culture, tout en demeurant dans une zone de confiance et de confort dans sa communauté d'origine.

En observant le profil socioéconomique des étudiants métis, nous constatons que ces jeunes assument diverses responsabilités et s'engagent davantage que les étudiants blancs. Nous reconnaissons qu'un plus grand nombre d'étudiants métis étudient à temps partiel, travaillent de 20 à 34 heures par semaine et font du bénévolat régulièrement, soit au moins une fois par semaine (cf. tableau 1). Bien qu'un plus grand pourcentage de jeunes Métis ait un revenu de 15 000 \$ à 30 000 \$, un pourcentage équivalent d'entre eux indique avoir une dette étudiante du même ordre. La majorité des étudiants métis ayant une dette prévoit la rembourser eux-mêmes. De plus, les étudiants métis sont plus nombreux que les étudiants blancs à vivre à l'extérieur de foyer parental, ce qui occasionne des dépenses supplémentaires. Globalement, cette situation peut être cause de stress, car l'ensemble des activités, études, responsabilités ménagères, travail et bénévolat mène à un emploi du temps très chargé. Cela exige une bonne gestion du temps, de la débrouillardise et parfois un appui supplémentaire (May, 2006). De plus, une telle charge de travail peut influencer les résultats scolaires, ainsi que le révèle le pourcentage plus élevé d'étudiants métis étant incertains de leur moyenne scolaire ou ayant une moyenne de moins de 70 %. Ces données suggèrent que les étudiants métis ont possiblement plus de stress associé aux responsabilités quotidiennes pendant cette période de transition importante de leur vie. Ils sont donc un groupe à risque sur le plan de la santé mentale et gagneraient à pouvoir bénéficier d'un soutien pour mieux gérer le stress (McPherson, 2013).

De façon générale, moins d'étudiants métis rapportent avoir un état de santé générale bon à excellent ainsi qu'une satisfaction générale en regard de la vie. Bien que la majorité des étudiants disent pouvoir gérer leurs responsabilités quotidiennes, un plus haut pourcentage d'étudiants métis dit manquer de sommeil à cause d'inquiétudes. De plus, près de 40 % des étudiants métis rapportent avoir ressenti une tristesse prolongée au cours de la dernière année, comparativement à 23,1 % des étudiants blancs. Le pourcentage pour les étudiants métis est plus élevé que ce qui a été

rapporté pour les adultes autochtones lors de l'enquête régionale longitudinale en 2002-2003 (Statistique Canada, 2002-2003), laquelle révèle que près de 3 adultes sur 10 se sont sentis tristes, démoralisés ou déprimés pendant 2 semaines ou plus au cours de la dernière année. Cependant, ces données ne tenaient pas compte de la diversité des Autochtones et de l'âge des participants. Pareillement, l'enquête régionale longitudinale rapporte un taux de suicide deux fois supérieur chez les Autochtones que chez les non-autochtones du Canada (Statistique Canada, 2002-2003). Parallèlement, notre étude révèle que deux fois plus d'étudiants métis ont des pensées suicidaires en comparaison aux étudiants blancs et que trois fois plus d'étudiants métis ont une image corporelle négative. Il est possible que ces taux plus élevés de problèmes de santé mentale soient en lien avec les exigences scolaires et les responsabilités financières rattachées aux études postsecondaires. Il serait recommandé qu'un appui supplémentaire, financier ou associé à la santé mentale, soit offert à cette population. Un service de counselling pour les étudiants au sein de l'université, visant la gestion du stress, la prévention de la dépression et la promotion de la santé mentale positive, pourrait servir d'appui à cette population. Un groupe de soutien entre pairs pourrait également permettre aux étudiants de s'appuyer mutuellement lors des moments difficiles. Des stratégies de promotion de la santé pourraient être développées, en tenant compte de la culture et des traditions métisses. Il est important de bien comprendre la culture métisse et l'importance de cette identité ethnique, car elle peut influencer la santé globale des jeunes Métis.

Malgré le stress de la vie étudiante, les participants disent majoritairement avoir une santé mentale florissante et positive, en lien avec le bien-être émotif et psychologique. La majorité des étudiants sont heureux, intéressés par la vie. Ils ont une bonne estime de soi et se sentent suffisamment confiants pour exprimer leurs propres idées et opinions. Nous constatons que ces jeunes Métis font preuve de débrouillardise et de résilience, comme on le décrit aussi dans la littérature (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips et Williamson, 2011). De plus, ils ont des relations chaleureuses avec des gens de confiance et ils rapportent avoir la capacité de gérer leurs responsabilités quotidiennes. Il semblerait que ce soit par rapport à la société qu'ils soient moins optimistes, car moins

de la moitié des participants croient que le fonctionnement de la société a du sens pour eux ou que la société soit un milieu où il fait bon vivre. Cette perspective est rapportée par davantage d'étudiants métis. Cette tendance se reflète également quant au sentiment de contribuer à la société. Comme ils sont issus d'un groupe qui a longtemps été marginalisé (Kirmayer, Dandeneau, Marshall, Phillips et Williamson, 2011 ; Gagnon, 2009), il n'est pas étonnant que les étudiants métis aient des doutes quant à la société dans laquelle ils vivent. Récemment, un documentaire télévisé intitulé « Je suis Mitchif » questionne la jeunesse métisse du Canada sur l'évolution de son identité, surtout historique, dans le monde moderne, et de la place des Métis dans la société aujourd'hui (Radio-Canada). Les médias et les réseaux sociaux sont des moyens efficaces de sensibiliser la population au sujet de la jeunesse métisse et de la contribution des Métis, tant historique qu'actuelle, dans la société. Cela pourrait augmenter la valorisation de cette culture distincte et la reconnaissance de son importance dans la société. Par ce fait, le sens de fierté et d'appartenance des jeunes Métis à une communauté plus large, voire à la société, pourrait rehausser leur sentiment de bien-être social.

Une des limites de cette étude est le faible nombre de participants métis. En raison de leur faible représentation au sein de la clientèle étudiante à l'USB, il serait intéressant de sonder leurs homologues dans les universités anglophones de la province. Un portrait plus précis pourrait être dressé quant à l'importance de l'identité ethnique et quant à la santé mentale des jeunes Métis du Manitoba dans son ensemble.

Somme toute, cette étude a permis de dresser un profil des jeunes Métis du Manitoba qui fréquentent un établissement postsecondaire francophone. Ces jeunes font preuve d'un sens d'appartenance fort à leur groupe ethnique et à une identité franco-manitobaine. Ils font également preuve d'une santé mentale florissante, contribuant à la résilience reconnue chez les Métis. Étant donné un emploi du temps chargé et de nombreuses responsabilités financières, il n'est pas étonnant qu'une plus grande proportion de ces jeunes rapportent avoir ressenti une tristesse prolongée. Un soutien à cet égard, offert dans l'établissement postsecondaire et adapté culturellement en tenant compte des mœurs traditionnelles métisses, devrait être mis à la disposition de ces étudiants.

BIBLIOGRAPHIE

- Bourassa, C.A., « Destruction of the Métis Nation: Health Consequences », thèse doctorale soumise à l'University of Regina, 2008.
- Cloutier, Richard et Sylvie Drapeau, *Psychologie de l'adolescence*, 3^e édition, Montréal, Les Éditions de la Chenelière, 2008.
- Gagnon, D., « La Nation métisse, les autres Métis et le métissage: les paradoxes de la contingence identitaire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2006, p. 180-186.
- , « De la dissimulation à la revendication identitaires: l'exemple des Métis francophones du Manitoba », dans Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Pineau-Salaün, (dir.), *Autochtonies: Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 p. 275-288.
- Heller, Monica, « Language and Identity », dans Ulrich Ammon, Norbert Dittmar et Klaus Mattheier (dir.), *Sociolinguistics – An International Handbook of the Science of Language and Society*, Berlin/New York, 1987, p. 780-784.
- Kay-Raining Bird, E., « Health, Education, Language, Dialect, and Culture in First Nations, Inuit, and Métis Communities in Canada: An Overview », *Can J Speech-Language Path and Aud*, vol. 35, n° 2, 2011, p. 110-124.
- Keyes, C.L.M., « The Mental Health Continuum: From Languishing to Flourishing in Life », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 43, 2002, p. 207-222.
- Kirmayer, L.J., G.M. Brass et C.L. Tait, « The Mental Health of Aboriginal Peoples: Transformations of Identity and Community », *Can J Psychiatry*, vol. 45, 2000, p. 607-616.
- Kirmayer, L.J., S. Dandeneau, E. Marshall, M.K. Phillips et K.J. Williamson, « Rethinking Resilience from Indigenous Perspectives », *Can J Psychiatry*, vol. 56, n° 2, 2011, p. 84-91.
- Kumar, M. B. et T. Janz, « Une exploration des activités culturelles des Métis au Canada », Statistique Canada, Ottawa, 2010. [En ligne.]
- Marcia, J.E., « The Ego Identity Approach to Ego Identity », dans J.E. Marcia, A. Waterman, D. Matteso, S. Archer et J. Orlofsky (dir.), *Ego Identity*, New York: Springer-Verlag, 1993, p. 3-21.
- May, L. M., « A Qualitative Inquiry into Graduate Student Stress: A Developmental Model », dans *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering*, 2006. [En ligne.]
- McPherson, A. V., « College student life and financial stress: An examination of the relation among perception of control and coping styles on mental

- health functioning», dans *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering*, 2013. [En ligne.]
- Peters, E., M. Rosenberg et G. Halseth, «The Ontario Métis: Some Aspects of a Metis Identity», *Can Ethnic Studies*, vol. 23 n° 1, 1991, p. 71-83.
- Ponterotto, J. G., D. Gretchen, S.O. Utsey, T. Stracuzzi et R. Saya, Jr., «The Multigroup Ethnic Identity Measure (MEIM): Psychometric Review and Further Validity Testing», *Educational and Psychological measurement*, vol. 63, 2003, p. 502-515.
- Quintana, S.M., F.E. Aboud, R.K. Chao, J. Contreras-Grau, W.E. Cross Jr., C. Hudlye et coll., «Race, Ethnicity, and Culture in Child Development: Contemporary Research and Future Directions», *Child Development*, vol. 77, 2006, p. 1129-1141.
- Radio-Canada, «Je suis Mitchif», Ottawa, 2014. [En ligne.]
- Roberts, R.E., J.S. Phinney, L.C. Masse, Y.R. Chen, C.R. Roberts et A. Romero, «The Structure of Ethnic Identity of Young Adolescents from Diverse Ethnocultural Groups», *The Journal of Early Adolescence*, vol. 10, 1999, p. 301-322.
- Spencer, M.B. et S.M. Dornbusch, «Challenges in Studying Minority Youth», dans F.S. Shirley et G.R. Elliott (dir.), *At the Threshold: The Developing Adolescent*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993, p. 123-146.
- Statistique Canada (2013), *Recensement du Canada de 2011 : Tableaux thématiques*, Statistique Canada, Ottawa, 2013. [En ligne.]
- Statistique Canada, *Enquête nationale auprès des ménages*, Statistique Canada, Ottawa, 2011. [En ligne.]
- Statistique Canada, «Enquête régionale longitudinale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2002/2003», Ottawa, 2002-2003. [En ligne.]
- Vignoles, V.L., C. Regalia, C. Manzi, J. Gollledge et E. Scabini, «Beyond Self-Esteem: Influence of Multiple Motives on Identity Construction», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 90, 2006, p. 308-333.
- Wokey, J et J., *Mémère métisse*, 2008. [En ligne.]

TROISIÈME PARTIE

MÉTISSAGE/
TRANSCULTURALISM
ET DISCOURS LITTÉRAIRE

6

"TO LIVE IN THE BORDERLANDS MEANS ...": BORDER THINKING AND THE TRANSCULTURAL POETICS OF LEE MARACLE

Astrid M. Fellner

So much of the literature by Canada's Aboriginal writers is written against forgetting, against the obliterating narratives of conquest and progress and profit that have made the nation possible. These writers give us stories of dispossession, of the loss of land and language and identity, but they also, crucially, give us narratives of persistence and survival and even celebration. They remind us of what has been lost, but they also remind us that not everything is lost. After a fire, something always remains: something that must be accounted for and honoured if we are to have any idea where we are and where we are going.

Warren Cariou (2010, p. 21)

FEMINIST ALTERNA(RRA)TIVES IN THE BORDERLANDS OF CANAMERICA

In their decolonial struggles, Aboriginal writers and artists have shown manifold ways in which questions of national belonging, sexuality, and racial identities intersect, and they have challenged the complicity of terror and violence in producing a biopolitics that has framed Natives as subjects of death and settlers as subjects of life. Resisting the “necropolitics,” to use Achille Mbembe’s term, of the colonial project, these artists have produced powerful stories that aim to shed light on the dark and hidden histories the U.S. and Canada continue to harbor towards their Indigenous populations. In particular, Indigenous feminist writers have asserted new understandings of gender and sexuality and have developed critical models to criticize colonialism, racism, and heterosexism as part of transnational decolonial struggles. Subverting the master narrative of white imperialist history, they have produced alterna(rra)tives, that is new forms of narratives, which provide alternatives to dominant hegemonic stories of dispossession. These alterna(rra)tives – and I play with the title of Drew Hayden Taylor’s play here – entail subaltern knowledges and constitute powerful revisionary “counter-memories” (Lipsitz, 1991, p. 213) that expose the faultlines and cracks in the dominant cultural imaginary.¹ Alterna(rra)tives, I believe, engage in what Walter D. Mignolo calls “border thinking,” that is thinking from the margin, relying on alternative knowledge traditions and alternative languages of expression. Border thinking, as Mignolo has it, emerges in “the space where the restitution of subaltern knowledge is taking place” (Mignolo, 2000, p. ix). It surfaces in the in-between spaces and takes on an epistemic perspective from the subaltern location of the colonial difference. As Ramón Grosfoguel explains:

What border thinking produces is a redefinition/subsumption of citizenship, democracy, human rights, humanity, economic relations

-
1. The term “alterna(rra)tives” is borrowed from Priscilla Walton, who uses this concept to refer to “non-authorized” accounts in Thomas King’s *Green Grass, Running Water*. I also want to acknowledge Katja Sarkowsky’s book *AlterNative Spaces*, which uses Drew Hayden Taylor’s ironic concept to ask whether the spaces constructed in Native literature offer “Native alternatives” (1998, p. 21).

beyond the narrow definitions imposed by European modernity. Border thinking is not an anti-modern fundamentalism. It is the decolonial transmodern response of the subaltern to Eurocentric modernity. (2016)

With its focus on subaltern knowledges, border thinking thus occurs at the intersection between the traditional and the modern, consisting of transcultural forms of knowledge that offer points of resistance that "resignify and transform dominant forms of knowledge from the point of view of the non-Eurocentric rationality of subaltern subjectivities thinking from border epistemologies" (Grosfoguel, 2016).

As I want to show, border thinking also informs the works of Aboriginal feminist writers, giving rise to a transcultural poetics, which, in turn, can be seen as part of a feminist epistemology of *métissage/mestizaje*. Here I want to take a look at Lee Maracle's *I am Woman: Native Perspective on Sociology and Feminism* (1988) as an exemplary work which produces alterna(rra)tives. Teasing out the transcultural poetics of this text, I argue that Maracle's book contributes to an epistemology of *métissage/mestizaje* that in many ways reminds of other Women of Color theorizings, such as Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). Lee Maracle's *I am Woman* is a powerful, decolonial alterna(rra)tive that bridges borders, engages in border thinking, and constitutes a powerful assertion of the decolonial potential of Two-Spirit people healing from heteropatriarchal gender regimes.² Paying attention to the multiple ways in which this Métis-Salish writer captures the diverse experiences of living on the different borders of identity – national, cultural, ethnic/racial and sexual – I want to show how the constructions of "mixed-blood" identities in her work echo Gloria Anzaldúa's poetics in *Borderlands/La Frontera*. By comparing Lee Maracle's works to the works of Chicana writer Gloria Anzaldúa, I intend to demonstrate that the creation of what Dylan A.T. Miner has called "Halfbreed Theory"

2. According to Anguksuar (Richard LaFortune), the term Two-Spirit "originated in Northern Algonquin dialect and gained first currency at the third annual spiritual gathering of gay and lesbian Native people that took place near Winnipeg in 1990. What we who chose this designation understood is that *niizh manitoag* (two-spirits) indicates the presence of both a feminine and a masculine spirit in one person" (1997, p. 221).

is informed by border thinking. The juxtaposed reading of Maracle's and Anzaldúa's texts allows, I think, for a differentiated understanding of the critical linkages between local and global cultures, and offers an enhanced appreciation of their respective positions by enabling them to be reflected through one another. Maracle's book, in turn, pays tribute to Maria Campbell's oeuvre and functions, like Campbell's work, as "a form of Indigenous knowledge and anticolonial medicine" (Miner, 2012, p. 149). *I Am Woman*, I claim, operates in conversation with U.S. Women of Color writers, particularly in its attempt to identify common grounds upon which to build a transcultural feminist politics in "CanAmerica" (Maracle, 2005, p. 118). More precisely, Maracle's project of decolonization builds a feminist politics that defies national borders, advocating for a transnational Indigenous feminist practice in CanAmerica.³

INDIGENOUS FEMINIST THEORY/HALF-BREED THEORY/ MESTIZA CONSCIOUSNESS

Since the 1980s, North American feminists of Color have provided theoretical frameworks for understanding how women are configured by their gender, race, ethnicity, class, and sexuality. The publication of *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, edited by Gloria Anzaldúa and Cherrie Moraga in 1981, initiated the phase in

-
3. In the introduction to *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writing in North America*, Muscogee (Creek) poet Joy Harjo asserts that the border between the U.S. and Canada is a line that was imposed by imperial administration. As she states: "As Native peoples, we are now restricted by national and political boundaries that did not exist before colonization. There was no Canada, United States or Mexico, for example. And nations such as Yaqui, Okanagan, and Mohawk weren't falsely divided by their boundaries as they are now, their lands separated by two international borders" (1997, p. 26). Similarly, Sophie McCall observes that "The Canada – US border has long been considered a soft border, more a state of mind than a physical presence. However, for Aboriginal peoples, the border is a constant reminder of colonial history. It is an enduring scar that not only obscures the violent appropriation of Aboriginal territories over the past four-hundred years but also effaces older maps of Native North American nations" (2004, p. 205).

feminism which is commonly identified as U.S. third world feminism.⁴ When it came out, *This Bridge Called My Back* was groundbreaking in its call for "a broad-based U.S. women of color movement capable of spanning borders of nation and ethnicity" (Foreword). Similarly, Mohanty, Russo, and Torres's *Third World Women and the Politics of Feminism* and Trinh's *Woman Native Other* have reconfigured American feminist theory in crucial ways. Articulating protest against exclusionary practices of early Anglo-American feminist criticism, their texts have served as forms of self-empowerment through the formation of alliances. Indigenous authors, both in the U.S. and in Canada, have expressed a deep-rooted reluctance to be part of white feminist movements of North America. As Andrea Smith has stated, "even within feminist circles, the colonial logic prevails that women of color, indigenous women, and women from Global South countries are only victims of oppression rather than organizers in their own right" (2005, p. 25). As a result, they have theorized issues of common concern for Native communities, developing Native feminist theories. In her "I Give You Back: Indigenous Women Writing to Survive," Elizabeth Archuleta asserts that

Indigenous women do not rely solely on Western tools, world-views, or epistemologies as methods of interpretation. Indigenous women reject paradigms that ask us to disassociate ourselves from our lived experiences before we can claim to have the skills and knowledge to theorize. We believe theory comes not from abstract written ideas but from the collective knowledge of Indigenous women whose lives have not informed feminist theories, methods, or policy concerns and whose lived experiences mainstream feminists will continue to ignore unless Indigenous women question and deconstruct existing methodologies. (2006, p. 88-89)

As Andrea Smith sees it, the "theorizing produced by Native women scholars and activists make critical and transformative interventions into not only feminist theory, but into a wide variety of theoretical formations" (2011, p. 57). In her *I am Woman: Native Perspective on Sociology and Feminism*, Lee Maracle situates Native women at the center, moving

4. As Trinh T. Minh-ha states, the category third world women is a "subversive, 'non-aligned' force" which serves as a form of self-empowerment by ethnic women in the U.S. (1989, p. 97).

from “from a politics of inclusion to a politics of re-centering” (Smith, 2011, p. 57). As Maracle asserts:

A good number of non-white women have addressed the women’s movement and decried the fact that we are outside the women’s movement. I have never felt outside of that movement [...] I have never felt that the women’s movement was centered or defined by women here in North America.

That the white women of North America are racist and that they define the movement in accordance with their own narrow perspective should not surprise us [...]

We are part of a global movement of women in the world, struggling for emancipation. Women worldwide will define the movement, and we are among them. (Maracle, 1996, p. 137)

As I want to show, Maracle’s position engages in a dialogue with other Women of Color, expressing a desire to articulate literary theories and practices that are informed by an Indigenous perspective. Engaging in criticism of how Indigenous knowledges have been relegated to the margins of Western theorizing, Maracle offers a feminist Métis epistemology that operates in opposition to hegemonic formations of knowledge. When *I Am Woman* was published in 1988, it was groundbreaking. Exploring the situation of the colonized female subject, it dealt with Maracle’s struggle with her culture, tradition, and her sexuality. Maracle is a member of the Stó:lō Nation, the daughter of a Métis mother and a Salish father. Much like Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera*, Maracle’s book was also intended as a consciousness-raising tool, destined to “to empower Native women to take to heart their own personal struggle for Native feminist being” (Maracle, 1996, p. vii). Following the rich tradition of feminist Women of Color writers, Maracle had initiated an Indigenous feminism that moved “from a narrowly-defined identity politics that ascribes essential characteristics to indigenous womanhood to a revolutionary politic emerging from the nexus of indigenous *praxis* and the material conditions of heteropatriarchy, colonialism, and white supremacy” (Smith, 2011, p. 57). Despite the different cultural surroundings, the different geographic location, and the different cultural specificities, Maracle’s *I Am Woman* and Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera* speak

to each other and employ what Miner has termed "Halfbreed Theory" – a hybrid positionality, acting as a site of resistance. As Miner explains, "Halfbreed Theory is an outright attack on Eurocentric thinking and associated neo-colonial practices. It operates from the borders not in the borders, [...]" (2012, p. 158).

As the foundational text of borderlands theory, Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera* clearly operates from the border. Writing from the position of queer Chicana womanhood, code-switching between English and Spanish, and offering an amalgamation of different languages and idioms, Anzaldúa's border theory emerges from the historical specificity of the boundary region of *la frontera*, the border culture between the United States and Mexico. Through its mixing of theory and fiction, history and autobiography, prose and poetry, the book also locates itself typographically and topographically at the border, the interface between opposing forces. It develops border thinking in the form of the epistemology of "mestiza consciousness," positing transcultural forms of knowledge as forms of resistance that resignify dominant forms of knowledge from the point of view of the non-Eurocentric rationality of subaltern subjectivities. Anzaldúa's "mestiza consciousness" is situated in the material locations of working-class women whose ethnicity and sexual orientation further dislocate them from the center of dominant discourse. The border materializes in the very bodies of those who cross it, "los *atravesados* [...] the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead" (Anzaldúa, 2012, p. 25, emphasis in the original). This provocative list highlights mestizaje, the state of in-betweenness. As Anzaldúa claims these in-between people as her own, she positions herself as belonging to a people whose history reaches back to the times before the United States appropriated these borderlands in 1848. The "half-breed" are border dwellers: they straddle two or more cultures and experience a loss of meaning and lack of sense of agency. As a consequence, living in the borderlands is not an easy task.

To live in the Borderlands means you
are neither hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps

while carrying all five races on your back
 not knowing which side to turn to, run from;
 (Anzaldúa, 2012, p. 216)

The topography of the borderland is, however, not only a space of multiple oppression but also the potentially liberatory space through which new subject positions can be formed. It is in this environment of possibility and creative potential that Anzaldúa projects her hybrid subjectivity, the “new mestiza,” constituted by the acts of crossing and re-crossing the border until “new life begins” (2012, p. 71). “Mestiza consciousness” thus is a paradigm of shifting and of multiple identities. As Anzaldúa proposes, the new mestiza

[...] copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. [...] She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else. (2012, p. 101)

It is a new birth, a new beginning, what Anzaldúa calls “new consciousness,” but it is no easy, harmonious position, rather one full of turmoil and pain, involving the “uprooting of dualistic thinking” (2012, p. 102) that constantly divides and sets one against the other. Reclaiming the *indigena* as the Indian part of her own mestizaje, her indigeneity serves as a source and inspiration for her own resistance to oppression. The new mestiza engages in a reinterpretation and shaping of new myths, adopting new perspectives toward women. Recovering precolonial history, Anzaldúa uses the pre-Columbian figure of Coatlicue, Lady of the Serpent Skirt, as a privileged site for the construction of border consciousness. Coatlicue is “a symbol of fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror” (2012, p. 69). The serpent state refuses dualisms, capturing a “third perspective.” Border dwellers live in a state of terror, but the new mestiza can call on Coatlicue, who has the ability to devour terror, which allows her to find the strength to develop new abilities and create a new consciousness. In order to be able to survive in the borderlands, Anzaldúa then proposes, “you must live *sin fronteras*/be a crossroads” (2012, p. 217).

When *Borderlands/La Frontera* appeared in 1987, it revolutionized women of Color theory. Predating her work by over a decade, however, Maria Campbell's *Halfbreed* had already addressed many of the issues, appropriating from its original and negative meaning the concept of "Halfbreed" in order to provide a theory of métissage. Métissage refers to a mixing of differences: race, culture, class, gender, geography, and language. It provides a site for surviving in the "interval between different cultures and languages" (Lionnet, 1989, p. 1). In the Canadian context, the sign and signifier of *Métis* seems particularly appropriate given the country's historical and colonial context. Dickason explains that "[t]he term 'métis' is derived from the Latin verb *miscere*, which means 'to mix, mingle'" (2002, p. 189). Canada, as a whole, if we follow John Ralston Saul's claim, can be considered "a Métis civilization," one that has emerged through mixing of Indigenous and French or other European racial identities. Anzaldúa and Campbell both engage with the postcolonial discourse of *mestizaje/métissage*, but both theories are embedded in the material conditions and the lived experience of their people, Chicanos/as in Anzaldúa's case, and the Métis people in Campbell's. Much like Anzaldúa, Campbell uses a myriad of personal stories interspersed with historical antecedents. As a Métis of Scottish, French and Native ancestry, Campbell describes the hardships she had to endure in the first thirty-three years of her life. Campbell, as Miner has it, is "adamant about positioning her Métis experiences into a coherent system against capitalist colonialism. Campbell's *Halfbreed* Theory is one firmly rooted in the particularities of the Saskatchewan Métis communities of Duck Lake, Batoche, St. Louis, and St. Laurent" (2012, p. 162).

Written during the 1970s, *Halfbreed* "embodies the experiences of the Red Power movement and inserts that frankness of being into the autobiographical literary genre" (Miner, 2012, p. 154). To be a Halfbreed, according to Campbell, "is to turn one's nose up at European colonial notions of purity" (Miner, 2012, p. 157). It is, as Miner has it, "in outright defiance to colonial categories. It is an insurrection! Not an armed insurrection or revolution, but rather an everyday revolt of Native people banding together against colonial forces" (2012, p. 157). Although the term has negative connotations and is usually considered a derogatory term, Campbell retains the word "Halfbreed," turning it into a

powerful identificatory signifier. As Lundgren puts it, “The negative image of Native people, including the Métis, is embedded in discourse and a simple substitution of words is not enough to effect a change in consciousness (though terminology can play a role in such change). Instead, Campbell takes on the challenging task of transforming the meaning of ‘Halfbreed’ from within” (1995, p. 65). She re-inscribes the derogatory and racist appellation term as a position of pride and site of resistance against European colonial epistemologies.

Since colonization, the social status of the Métis in Canadian society has been marginal. Obscuring Métis identity by locating it between other identities, Canada denied its autonomy as a legitimate identity for a long time. As a people, the Métis were not granted legal recognition of their Indigeneity from the Canadian state until the 1982 Constitution Act. The appropriation of the label “Halfbreed” in the 1970s, as many Native critics maintain, was therefore essential in order to overcome historical trauma and achieve psychological healing (Miner, 2012, p. 150). Métis intellectual Howard Adams, for instance, argues that:

To the whites of Canada, “Métis” means a light-coloured Indian. In Canadian history, “halfbreed” refers specifically to the group of people who are part Indian and part white. These halfbreed people did not have a choice as to whether they would be Indians or whites or in-between; society defined them as members of native society and it still does today. (1975, p. ix)

It is through “Halfbreed Theory,” as Miner has it, that “Métis people negotiate the complexities of contemporary society and acknowledge their status as Aboriginal people of mixed-ancestry” (2012, p. 154).

LEE MARACLE’S FEMINIST EPISTEMOLOGY OF MÉTISSAGE

Maracle’s *I Am Woman* also addresses the complexities of métissage, producing “Halfbreed Theory.” As part memoir, part manifesto, *I Am Woman* was published in 1988, one year after Anzaldúa’s *Borderlands*. Following the footsteps of Campbell’s *Halfbreed*, Maracle engages in a similar decolonial strategy as Anzaldúa. As one of the first Aboriginal people to be published in the early 1970s, Maracle focuses on cultural

heritage and political disempowerment as part of Métis experience. Born in 1950, ten years after Maria Campbell, Maracle grew up in a poor neighborhood on the North Shore in Vancouver. In her autobiography, *Bobbi Lee: Indian Rebel* (1975), Bobbi Lee, as Maracle refers to herself in her autobiography, emphasizes "the difficulties of urban mixed-bloods and Indians struggling to achieve a sense of identity" (Culjak, 2001, p. 146). *Bobbi Lee*, Maracle's first book, was one of the first Indigenous works published in Canada. It depicts Maracle's growing up during the 60s and 70s, detailing her struggle toward political consciousness. Maracle, who did not identify with Aboriginal culture as a child, found a greater purpose later in life when she became involved in 60s radical politics, joining the Native Alliance for Red Power.

The first time Maracle became aware of her complex racial identity was shortly after she entered school. As she states in her autobiography:

[...] I became aware that I was an Indian and that white people didn't like me because of the colour of my skin [...] Like most of the kids, when some white called me a name or abused me, I fought back. But otherwise I just ignored them like everyone else, fighting their contempt with silence" (1990, p. 33).

In contrast to the full-blood Indians from the Reserve who could blame whites and say "We don't like whites either," Maracle's case was more difficult. As she explains, "my situation wasn't simple because my old man was white. But when he got drunk and angry with mom he called her a dirty old squaw" (1990, p. 33-34).

Bobbie Lee is Maracle's story taped and edited by Don Burnett. The book, as Jeannette Armstrong writes in the foreword to the 1990 edition, "is spoken at a time when writing was not considered a 'useful' endeavour in the on-going struggles of our peoples" (Maracle, 1990, p. 15). Years later, Maracle realized that at the time of telling her story memory had failed her, and although it had given a good account of an important period in Aboriginal history, it had not focused on her mixed-bloodedness. In the epilogue to the 1990 reprint of *Bobbie Lee: Indian Rebel*, Maracle writes that "[y]ears, literally years of poetic remembrance, short stories and fanciful flights into my memory were necessary before I could really see the difference between what I was and who I wanted to be. I had picked

up the arrogant voice of Europe not as a language but as a way of being” (1990, p. 228). It was only when she became involved with radical politics that she came to express a sense of identification with a group and that she became aware of the important role her grandmother had played. “[...] I began to think about how I had erased T’a’ah [her great-grandmother] from my heart, left her out of my book, how I had breathed the ideology and aspirations of Europe into my soul. I thought about how the words I uttered were loyal to my own but the emotional meaning, the character of them, was so painfully European” (Maracle, 1990, p. 228).

In her subsequent autobiographical work *I Am Woman*, she found better ways to express herself. Where *Bobbie Lee* had left the reader with a sense of the protagonist being stuck in a place of “in-between,” *I Am Woman* explores the complex elements of what it means to be an Indigenous woman living in two cultures. Being a mix of poetry, art, essay, and stories, this book weaves together cultural identity, sexual power, knowledge production, and political awareness in order to produce a transcultural poetics that provides subaltern knowledge with a voice. Maracle credits her Indian grandmother for passing on messages of spirituality through stories to her: “I hid for a long time from the teachings of our ancient ones [...] When my sickened spirit needed to be healed, though, I sought the teachings of my grandmothers” (1996, p. 36). Her grandmother then serves as her inspiration; it is from her stories that she learns and that she achieves her poetic vision.

“Halfbreed Theory,” as Miner explains, “enables us to extract disparate traditions, while acknowledging the inherent contradictions that this may entail. At the same time that Halfbreed Theory dissects and applies various approaches, it also allows for the utter destruction of the master’s house” (Miner, 2012, p. 172). “*For the master’s tools will never dismantle the master’s house,*” Audre Lorde famously stated (Moraga and Anzaldúa, 1983, p. 99, emphasis in the original). Maracle evokes Lorde at several times in her book: “Audre Lorde and I were destined to be close,” she writes (1996, p. 139). Like Lorde, Maracle aims at arriving at a new epistemology, one that will bring about genuine change. “The combined knowledge of African ex-slaves and colonized Natives in North America is going to tear asunder the holy citadel of patriarchy,” she proudly states, “Who can understand the pain of this land better than

a Native woman. Who can understand the oppression that capitalism metes out on working people better than a Black woman?" (Maracle, 1996, p. 139). Rejecting Eurocentric logic, this text commits itself firmly to border thinking. A "Halfbreed Theory," just like Anzaldúa's "mestiza consciousness," involves not only a paradigm of shifting and multiple identities but also new ways of being and thinking:

The desire of our people to gain a foothold in this society is arrogantly interpreted as a desire to be like Europeans. We have never feared or rejected new things, new knowledge. But quite frankly, we do not respect the ways of European CanAmerica. We seek knowledge that we may turn it to our own use. Do not be surprised when I tell you that your knowledge is not the only knowledge we seek. (Maracle, 1996, p. 87)

In fact, Indigenous knowledge is not new but old. However, colonization and education have almost erased old experiential epistemic knowledge. As Maracle has stated in an interview:

Most of our knowledge was expropriated and distorted, bowdlerized, and then sold back to us in transformed form. That's anthropology, and we had to purchase it. We had to purchase our own knowledge. And I think that's true for indigenous people everywhere in the world. It's a result of colonization – you only have one knowledge system left in the world; in fact, it's the Western knowledge system, and I think we've all, in some way or another, acquiesced to it. I try to keep myself as free from it as possible. (Fee and Gunew, 2004, p. 211)

Acts of expropriation have also targeted sexual knowledge. It was during colonization that the binary European gender system was imposed on Aboriginal peoples. As a consequence, homophobic attitudes about sexuality are often the result of Western settler colonialism. Sexuality plays an important role in *I Am Woman*. "Colonization for Native women," Maracle writes "signifies the absence of beauty, the negation of our sexuality" (Maracle, 1996, p. 20). In the section "Isn't Love a Given," Maracle vehemently argues against sexual identification and labeling as "[s]ex, love, intimacy are not about identification, they are bigger, deeper and broader than that" (1996, p. 26). Defying categories, she is for "absolute freedom to govern our love's expression" (Maracle, 1996, p. 27). Addressing the cruel realities of sexual oppression, Maracle's

voice is both aggressive as well as soft. Paying tribute to her dead friend Rusty, Maracle talks about rape, presenting the story of a young woman who realizes that her passionate lover is also a brutal wife-beater. She enters into a dialogue with Rusty and soon the voices start to mingle in a poetic flow that makes it impossible to differentiate who is speaking or to discern whether this dialogue really happened or represents what Maracle had wanted to say but could not.

I Am Woman calls for solidarity between oppressed people. Her fusion of prose and poetry is a work of activism and resistance; it is also a work of hope. “I represent the future of women in North America,” she states at the end of the book.

Embodied in my brilliance is the great sea of knowledge that it took to overcome the paralysis of a colonized mind. I did not come to this clearing alone. Hundreds walked alongside me—Black, Asian and Native women whose tide of knowledge was bestowed upon me are the key to every CanAmerican’s emancipation (Maracle, 1996, p. 139).

There is hope then for a strong community of Women of Color who engage in decolonization. In her final poem, “Perserverance,” it is a flower, the dandelion, that metaphorically speaks for the struggle of the Aboriginal to survive:

There’s a dandelion on the roadside in Toronto.
Its leaves a dishevelled mix of green and brown.
A dandelion scraggling ‘n’ limping along.

[...]

But for this dandy lion, it takes but a seed,
a little acid raind, a whole lot of fight and a
Black desire to limp along and scraggle forward.
There is a flower.

(Maracle, 1996, p. 140)

CONCLUSION: SIN FRONTERAS

A feminist epistemology of métissage entails alterna(rra)tives which encompass alternative forms of knowledge, also different ways of writing

which emerge as "border thinking" in the fissures of dominant discourses of colonialism and imperialism. Rather than treat "Halfbreed Theory," "mestiza consciousness," or mixed-bloodedness as positionalities of radical postmodern hybridity, we must, as Saldana-Portillo reminds us, "also recognize it as a racial ideology with its own history" (2003, p. 12). As Françoise Lionnet has suggested:

We have to articulate new visions of ourselves, new concepts that allow us to think otherwise, to bypass the ancient symmetries and dichotomies that have governed the ground [...] Métissage is such a concept and a practice: it is the site of undecidability and indeterminacy, where solidarity becomes the fundamental language of political action against hegemonic languages" (1989, p. 6)

To survive the borderlands, Anzaldúa famously wrote, "you must live *sin fronteras*/be a crossroads" (2012, p. 217). In 1988, Lee Maracle met Gloria Anzaldúa at the International Feminist Book Fair in Montréal when they spoke together on a panel together with Jeanette Armstrong. As Maracle recalls, "I begin a moment after Jeannette finishes. Gloria's and Jeannette's listening feels like a blanket we all share. [...] 'We all speak the same language' – Sto:loh, Okanagan, and Chicana Anzaldúa" (2005, p. 210). As Women of Color, they tell similar stories, which enable them to speak across cultures. Maracle acknowledges Anzaldúa's influence on her: "I wrote the words to *I Am Woman* while the name 'Gloria Anzaldúa' slid around chaotically in my mind" (2005, p. 208). In her tribute to Anzaldúa "This Is Personal: Revisiting Gloria Anzaldúa from Within the Borderlands," Maracle quotes Anzaldúa's famous line that "you must live *sin fronteras*/be a crossroads" and adds that to her "*sin fronteras*":

[...] means so much more than that. The blankets we weave with their geometric patterns are comprised of border series, layered one over the other. This layering both acknowledges borders and renders them irrelevant. Borders are silly and at the same time so powerful. Borders and your position within them teach respect, binds knowing to being, moves you slippery between thought and imagination. We can create them with a look, dismantle them with a smile, embrace them like an old lover, but Sin Fronteras is without frontiers. There never was a frontier. We were never on the edge of anything. We have and always will be in the Center. (2005, p. 211)

BIBLIOGRAPHY

- Adams, Howard, *Prison of Grass: Canada from the Native Point of View*, Toronto, General Publishing, 1975.
- , *Tortured People: The Politics of Colonization*, revised edition, Penticton, Theytus, 1999.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* [1987], San Francisco, Aunt Lupe, 2012.
- Archuleta, Elizabeth, "I Give You Back: Indigenous Women Writing to Survive," *Studies in American Indian Literatures*, Vol. 18, No. 4, 2006, p. 88-114.
- Cariou, Warren, "Foreword: Going to Canada," in Paul DePasquale, Renate Eigenbrod and Emma LaRocque (eds.), *Across Cultures, Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*, Peterborough, Broadview, 2010, p. 17-24.
- Culjak, Toni A, "Searching for a Place in Between: The Autobiographies of Three Canadian Métis Women," *American Review of Canadian Studies*, Vol. 31, No. 1-2, 2001, p.137-57.
- Dickason, Olive P, "Métis," In Paul Robert Magocsi (ed.), *Aboriginal Peoples of Canada: A Short Introduction*, Toronto, University of Toronto Press, 2002, p. 189-212.
- Fee, Margery and Sneja Gunew, "From Discomfort to Enlightenment: An Interview with Lee Maracle," *Essays on Canadian Writing*, Vol. 83, 2004, p. 206-221.
- Feghali, Zalfa, "Re-articulating the New Mestiza," *Journal of International Women's Studies*, Vol. 12, No. 2, 2011 p. 61-74, <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol12/iss2/6>, accessed Dec. 26, 2016.
- Grosfoguel, Ramón, "Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality: Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies," <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>, accessed Dec. 23, 2016.
- Harjo, Joy, "Introduction," in Joy Harjo and Gloria Bird (eds.), *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Women's Writings of North America*, New York, W.W. Norton & Company, 1997, p. 19-31.
- LaFortune, Anguksuar/Richard, "A Postcolonial Colonial Perspective on Western [Mis]Conceptions of the Cosmos and the Restoration of Indigenous Taxonomies," in Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas and Sabine Lang (eds.), *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*, Urbana, University of Illinois Press, 1997, p. 217-22.

- Lionnet, Françoise, *Autobiographical Voices: Race, Gender and Self-Portraiture*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Lipsitz, George, *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- Lorde, Audre, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 2nd ed., New York, Kitchen Table, 1983, p. 94-101.
- Lundgren, Jodi, "Being a Half-Breed: Discourses of Race and Cultural Syncreticity in the Works of Three Metis Women Writer," *Canadian Literature*, Vol. 44, 1995, p. 62-77.
- Maracle, Lee, *Bobbi Lee: Indian Rebel* [1975], Toronto: Women's Press, 1990.
- , *I am Woman: Native Perspective on Sociology and Feminism* [1988], Vancouver, Press Gang Publishers, 1996.
- , "This Is Personal: Revisiting Gloria Anzaldúa from within the Borderlands," in AnaLouise Keating (ed.), *Entre Mundos/Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*, New York, Palgrave/Macmillan, 2005, p. 207-12.
- Mbembe, Achille, "Necropolitics." *Public Culture*, Vol. 15, No. 1, Winter 2003, p. 11-40.
- McCall, Sophie, "The Forty-Ninth Parallel and Other Borders: Recent Directions in Native North American Literary Criticism," *Canadian Review of American Studies*, Vol. 34, No. 2, 2004, p. 205-20.
- Mignolo, Walter D., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Miner, Dylan A.T., "Halfbreed Theory: Maria Campbell's Storytelling as Indigenous Knowledge and *Une Petite Michin*," in Jolene Armstrong (ed.), *Maria Campbell: Essays on Her Works*, Toronto, Guernica, 2012, p. 147-78.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, University of Indiana Press, 1991.
- Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 2nd ed., Latham NY, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.
- Saldana-Portillo, Maria Josefina, *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Durham, Duke University Press, 2003.

- Sarkovsky, Katja, *AlterNative Spaces: Constructions of Space in Native American and First Nations' Literatures*, Heidelberg, Winter, 2007.
- Saul, John Ralston, *A Fair Country: Telling Truths About Canada*, Toronto, Viking Canada, 2008.
- Smith, Andrea, "Against the Law: Indigenous Feminism and the Nation-State," *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, Vol. 5, No. 1, 2011, p. 56-69.
- , *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, South End Press, Cambridge, MA, 2005.
- Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, University of Indiana Press, 1989.
- Walton, Pricilla, "Border Crossings: Alterna(rra)tives in Thomas King's *Green Grass, Running Water*," *Genre-Forms of Discourse and Culture*, Vol. 21, No. 1, 1998, p. 73-87.

“WHAT DO YOU WRITE?”: SCIENCE FICTION, GENRE EXPECTATIONS, AND INDIGENOUS WRITING IN DREW HAYDEN TAYLOR’S *ALTERNATIVES*

Svetlana Seibel

INTRODUCTION

Okay, picture it. There’s this Native astronaut and he’s cruising at the edge of the solar system in his space ship. And he’s in a bad mood because back on Earth everybody is celebrating. The biggest party since... whenever, because the very last land claim has finally been settled. You gotta understand, this is about a hundred years into the future. It’ll take about this long. So everyone on every Reserve is partying it up while this poor guy is stuck alone somewhere out past Pluto. (Taylor, 2007, p. 143)

This is how Angel, the protagonist of Drew Hayden Taylor’s play *alternatives*, begins the plot summary of one of the stories he has written. In the play, Angel is an aspiring writer of fiction of Anishinaabe descent. As the above quoted passage clearly indicates, his preferred genre of writing is science fiction. The combination of Angel’s literary aspirations and

his Indigenous ancestry is responsible for one of the central conflicts around which the play is organized. Posing the question of what kind of stories an Indigenous person is expected to write and how these expectations come to bear on individual writers, the play raises a number of complex issues related to normative assumptions about genre, artistic conventions, academic canon building, and cultural authenticity and vitality. In this paper, I intend to explore the deeper implications of such expectations as they are presented in Taylor's play.

"WHAT A WASTE": THE CHALLENGES OF WRITING SCIENCE FICTION WHILE NATIVE

In a 2015 interview broadcasted on CBC Radio, Drew Hayden Taylor announced that the novel he was then working on was a science fiction novel (Kabango, 2015).¹ While discussing the future of Native art with the radio host, Taylor asserts: "As I said, I'm doing Native science fiction, which [...] 10 years ago was an oxymoron" (Kabango, 2015). Five years earlier, when *alterNatives* was first published, it was exactly this "very narrow definition of what Native art was" (Kabango, 2015) that Taylor sought to confront with his play. While he chooses to address it through the lens of science fiction, the argument the play makes – that Native art comes in all forms, shapes, and sizes and is limited neither by stereotypical expectations of the general public nor by the hierarchies of academic canon-building – applies beyond the boundaries of a single genre or, for that matter, a single medium. In the play, Taylor stages the conflict of generic expectations through the reactions people have to Angel's penchant for science fiction. Two of the characters in the play, Angel's girlfriend Colleen and her friend Dale, represent particular discourses within which the discussion occurs: while Dale, in his ignorance of contemporary Indigenous realities and art, exemplifies the general Canadian public, Colleen voices the assumptions of a hyper-critical

1. Late in 2016, his book *Take Us to Your Chief and Other Stories* was published, a collection of short stories which, despite earlier forays into the subject in plays like *Toronto at Dreamer's Rock* and *alterNatives*, is Taylor's first literary work which identifies explicitly with the genre of science fiction.

academic environment with its own orthodoxies regarding art in general and Indigenous art in particular.

When Dale hears about Angel's literary aspirations, he impulsively asks: "What do you write? Legends, that kind of thing?" (Taylor, 2007, p. 99). Dale's question implies that legends, and only legends, are the kind of writing the general public naturally expects from an Indigenous author. It is significant that Dale believes himself able to glean the nature of Angel's artistic work solely from his awareness of Angel's Indigenous ancestry: since the two men are presented as having only just met, there is no other personal knowledge of Angel that Dale could have based his assumption on. Later in the play, Yvonne points out this tendency on the part of non-Indigenous people to make such assumptions when she tells Colleen: "I just find it interesting that you can assume an opinion of mine just by the culture I come from" (Taylor, 2007, p. 51). However, although Dale is uninformed, in this instance he is far from judgmental. Being a sci-fi aficionado himself, the moment Dale learns that Angel writes science fiction he embraces the idea with enthusiasm:

DALE. A Native science fiction writer, I love it. Why science fiction?

ANGEL. Why not? Unless there's a race requirement, I like the concept of having no boundaries, of being able to create and develop any character, any environment or setting I want. (Taylor, 2007, p. 102)

Thus, Angel refuses the idea that his cultural background should stand in the way of or limit his options as far as the mode of artistic expression he chooses to cultivate. In the words of Grace L. Dillion, "Angel views sf as a freeing arena and wonders why it should be reserved only for the likes of Arthur C. Clarke, William Gibson, and Ursula K. LeGuin, all of whom he greatly admires" (2012, p. 1). Since Dale is also familiar with and appreciative of the cultural field of science fiction, it proves easy for him and Angel to find a common ground through their affiliation with the genre.

As far as Colleen is concerned, the situation is completely the opposite. Throughout the play, Angel's decision to write science fiction is presented as a constant point of contention for the couple. As becomes evident early in the play, Angel's partner is less than thrilled with his genre of

choice for his literary career. Colleen herself is of Jewish ancestry and happens to be a university professor of Indigenous literature. Her reactions whenever the subject comes up plainly show that Coleen's vision for her partner's literary future is very different from his own: "You have such potential, you could create the great Canadian aboriginal novel, but instead you want to squander it away on this silly genre" (Taylor, 2007, p. 102). Colleen's feelings about Angel's choice of genre are summarized most succinctly in one short statement of hers: "What a waste" (Taylor, 2007, p. 101). As a member of the academic establishment working in the field of Indigenous literatures, Coleen believes that she knows exactly what kind of literature an Indigenous author should write: in her own words, it should be something that "can be a window through which the rest of Canada can see [Angel's] community" (Taylor, 2007, p. 102). In making this well-meaning demand, Colleen inadvertently invokes the notion of "ethnographic entrapment" (Smith, 2014, p. 209), a condition which, according to Andrea Smith, characterizes the field of Native studies to the extent to which it is governed by the logics and practices of colonial institutions of knowledge production and higher learning: "Native studies is in a position of ethnographic entrapment because Native people become almost unintelligible within the academy outside of this discursive regime" (Smith, 2014, p. 209).

By positioning Colleen as a representative of the academic field of Native studies, Taylor's play documents a problematic aspect of the academic study of Indigenous cultures and arts: the perpetuation of the colonial gaze via a process whereby Indigenous people are expected to report back to the settler colonial society as a precondition to being acknowledged and in satisfaction of its imperialistic "anthropological need" (Simpson, 2007, p. 67). This is the underlying assumption of Colleen's demand that Yvonne challenges when she asks: "What if he doesn't want the rest of Canada to see our community? Isn't that his prerogative?" (Taylor, 2007, p. 103). While invoking "ethnographic entrapment" (Smith, 2014, p. 209), the play also documents the strategies of refusal to comply with its demands, be it through the theme of false legends invented by Indigenous children when ethnographers came looking for traditional stories (Taylor, 2007, 127-29), or through Angel's refusal to invest his energies in writing "the great Canadian aboriginal novel" (Taylor, 2007, p. 102).

for the literary and academic establishment. Disregarding the pressure, Angel insists on privileging his preferred mode of storytelling over those assigned by others as appropriate for an artist of his cultural background: "People want me to be groundbreaking, and I will be. But I'd rather do it my way, by becoming a financially comfortable writer of sci-fi who happens to be aboriginal" (Taylor, 2007, p. 105).

Throughout Taylor's play, the question of authenticity is tied to specific cultural activities and the expectations attached to them, be it about cooking moose or writing fiction. As already mentioned, Colleen seems to have very clear ideas about what her Indigenous partner is supposed to be doing: a Native person should be able to cook a perfect moose roast without ever needing to consult a cookbook; a Native person with literary aspirations should be working towards writing a "great Canadian aboriginal novel" (Taylor, 2007, p. 102) as opposed to wasting their time on a "silly" genre like science fiction. However, characteristically for Taylor's storytelling, as the play unfolds, the situation at hand does not play out in such neat categories. Bobby's exclamation upon learning that, of all people present at the party, Dale is the one who is expert in cooking moose illustrates just how entangled reality sometimes becomes, especially when viewed through a stereotyping lens: "You're cooking it?! A white vegetarian is cooking the moose?! What's in this beer?" (Taylor, 2007, p. 72). Interestingly, this particular expression of surprise shows that the tendency to make stereotypical assumptions regarding what is culturally proper for whom is not restricted to Euro-Canadians, but is also met with on the Indigenous side of the discussion. Colleen is not the only one in the play who believes that she knows what Angel, as a "Native Aboriginal First Nations Indigenous person" (Taylor, 2007, p. 17), should be writing. Bobby, Angel's Anishinaabe friend, too, has his opinion on the matter, which he seeks to prescriptively enforce:

BOBBY. Yeah, let him write what the fuck he wants. I didn't realize you were the literary police.

ANGEL. Excuse me!! I seem to remember a certain alternative Warrior urging me... no, practically ordering me to quit wasting my time on my silly stories and write something that would help the "cause." Whatever the hell that was. It changes from week to week. (Taylor, 2007, p. 103-104)

Thus, while Colleen wants Angel to work towards becoming her version of a *serious* Indigenous writer and urges him to write a “great Canadian aboriginal novel,” Bobby at one point indicates his expectation that Angel become a political writer who writes for the “cause” in a proper polemical style defined by others, not by himself. Consequently, representatives of both sides – Bobby as an Indigenous activist and Colleen as a non-Indigenous academic – consider Angel’s preferred mode of literary expression “silly stories” (Taylor, 2007, p. 103). Both sides are grappling with internalized ideas of Native authenticity and what cultural and artistic activities it allows and justifies. As Robert Nunn points out, in Taylor’s play “[t]he intractable problem for both cultures is the actual hybrid nature of contemporary Native cultures” (2008a, p. 66). In the contemporary networked world in particular, the varieties of cultural expressions and practices tend to be so tightly entangled that oftentimes it is hardly possible to hold them apart in more than a superficial way. In fact, in the printed version of the play, in the very first sentence of the “Foreword,” Drew Hayden Taylor points to this very challenge: “*alterNatives* was a difficult play for me to write. Within the world it encompasses, I had to weigh social debate, cultural conflicts, stereotypes, Judeo-Ojibway relations, and a honking big hunk of moose. Just your average day in the urban Native community, I guess” (Taylor, 2007, n. p.).

Indeed, it seems that one of the central objectives of the play is not to offer any specific solutions to all of the problems it exposes, but to foreground the confusion those problems generate when they interact with each other in the real world, rather than being studied independently in an ordered, sterilized way. With its extensive use of humor, satire and irony, the play pushes hard to make visible all the complexity and intricacy of “colonialism’s byproduct” (Nunn, 2008a, p. 72), to use Robert Nunn’s expression, while also showing how this “byproduct” affects personal relationships and creative choices. Taylor’s refusal to apportion blame is one of the strategies employed in *alterNatives* to demonstrate this complexity. In Taylor’s own assessment, all of the characters in *alterNatives* “are deeply flawed, and while at the end two characters manage to slightly redeem themselves, you know that they’re still very flawed and you don’t know where this is going or what’s going to happen” (Nunn, 2008b, p. 221).

What is certain, however, is that Angel refuses to be the "authentic" Indigenous person/writer Colleen would have him be at the same time as he refuses to go back to being an "alterNative Warrior", despite Bobby and Yvonne's insistence that he do so. What he prefers to be is, to quote Hartmut Lutz, "not 'neither nor', but 'both and more'" (Lutz, 2009, p. 189). He chooses to write Indigenous science fiction; with this choice, he resists being pigeonholed. Furthermore, Angel insists on claiming diverse cultural realities and modes of expression for his own, shaping them into a creative end product which reflects the complexities of contemporary cultural moment from an Indigenous perspective. Choosing science fiction as a framework for his creative project, Angel arguably produces, from a dynamic fusion of elements of contemporary popular culture and Indigenous cultural and historic archives, an example of what Sonny Assu calls "personal totems" (2010, p. 139):

[T]he fact of the matter is that my generation and the generation after me have felt the effects of consumer culture since we began to walk. And this is why I believe that, as the pop culture generation, we have the right to use these icons as our own personal totems: we are so inundated by items and imagery of pop culture, we also have the right to use it as a way to dictate our lineage. Yes, we are the Pepsi Generation. (Assu, 2010, p. 139)

Angel's stories, situated as they are in the field of popular culture, provide Angel with just such a set of "personal totems" – a unique mixture of cultural and individual elements that functions as a way of positioning himself as an Indigenous person in the present-day cultural reality. His insistence on being a popular writer out of passion and interest rather than writing "serious" fiction out of an obligation to fulfill expectations of what is proper for an Indigenous artist to create serves to demonstrate that, regardless of what stereotypical notions of indigeneity may claim, contemporary Indigenous artists participate fully in the multidimensionality of cultural sources available to them. The same is true for Indigenous audiences. Diné scholar Lloyd L. Lee calls the resulting set of interests and worldviews an "individual matrix" (2014, p. 4),² as he

2. Lee uses the term "matrix" in V. F. Cordova's sense: "The worldview is made up of several descriptions and explanations that expand the basic description. There

describes his own: “This individual matrix consists of the Diné creation narratives, Diné cultural activities, American stories, American television, American popular culture, and everything else in the world that I read, listen to, and watch. All of this exposure to the world helps define my perspective and approach to living” (2014, p. 4-5). By extension, it is the freedom to choose which elements comprise his “individual matrix” (Lee, 2014, p. 4) unencumbered by stereotypes and expectations that Angel defends when he defends his genre of choice.

As the central target of all the different ideologically charged expectations in the play, Angel is aware of the general tendency to compartmentalize particular types of cultural activities, assigning them to individuals according to essentialist notions of descent. To Dale’s question “You’re a Trekker?” Angel’s answer is: “Only half, on my mother’s side” (Taylor, 2007, p. 94). In Birgit Däwes’ reading, “his answer mocks both the affiliation to *Star Trek* and the notion of essential heritage. [...] Throughout the play, Angel makes use of the right to move outside the restrictions of protocol, shaping himself by reference to other cultures” (2008, p. 34). Angel’s association and close engagement with science fiction is one of the most prominently visible ways of doing so in the play. Significantly, by the play’s end, the shared interest in certain types of storytelling and aspects of culture proves the only thing capable of providing the characters with a shared common ground for a meaningful connection on an individual level, regardless of the community of descent and culture of origin. Ultimately, it is their love of science fiction that brings Anishinaabe-born Angel and apparently notoriously, if naively, politically incorrect Dale together at the same table. After each of the other relationships has seemingly been shredded to pieces by stereotypes, expectations, historical traumas, cultural incongruences, essentialist assumptions, and simply personal wounds, Angel and Dale are the only two members of the original party of six who are able to actually enjoy the dinner, though their acquaintance is only a few hours old. One of the reasons why this is possible appears to be because they have very few

are many terms used to describe this set of expectations [...]. I prefer the term ‘matrix,’ since it implies a web of related concepts. The matrix forms a foundation upon which all else is explained. Once established, the matrix is unidentifiable for the user” (Lee, 2014, p. 61).

expectations of each other, and thus they ultimately manage to meet each other with an open mind, as individuals rather than a projection surface for someone else's hopes and expectations.

What is more, Angel and Dale are only able to do so once they have both been restored to the framework of activities that they delight in, but that was in one way or another denied to them by the people they associate with: Angel finally gives up his defensively elusive, sarcastic stance and tells Dale the plot of one of his science fiction stories, and Dale, after years of essentially forced vegetarianism, gives himself permission to eat and enjoy meat. In the closing scene of the play, Angel and Dale experience a new-found sense of comradeship that points towards the "communities of affinity" (Takacs, 2015, p. 182) popular fandoms often provide, a comradeship organized around both men's love of a particular kind of stories and a shared generic competence in the field and archive of science fiction. This theme embodies Drew Hayden Taylor's own tenet that "storytelling is storytelling, whether [sic] is Hemingway or Lovecraft. In the end, it's just a matter of taking the audience on a journey of words" (Taylor, 2004, p. 91). Even if that journey leads to outer space.

"OKAY, PICTURE IT"...: CONFRONTING THE AUTHENTICITY DISCOURSE AND THE VANISHING INDIAN STEREOTYPE THROUGH INDIGENOUS FUTURISMS

Science fiction as a genre features so prominently in *alterNatives* that it could almost be considered a character in its own right. The particular characteristics of science fiction as a literary and discursive field are explored on several levels in the play and employed to probe into several issues. Most prominently, science fiction is used to address the matter of academic canon-building and to help counter the colonialist trope of the vanishing Indian which to this day is alive in mainstream popular culture and art. Both of these themes are tied together by the notion that academic snobbism limits the possibilities for diverse artistic expression open to Indigenous writers (and, in fact, writers in general), not least through its influence on publishing houses in choosing to promote certain kinds of texts while rejecting others.

As a prominent genre of popular fiction, science fiction as Angel's genre of choice works to upset expectations of the literary establishment of which Colleen is an in-play representative. One of the reasons Colleen gives for wanting Angel to quit writing science fiction is that she wants him "to be taken seriously by the literary establishment" (Taylor, 2007, p. 102). Evidently, he cannot achieve that by allying himself to the genre of science fiction: in the first scene of the play, he receives a rejection letter from a publishing house, apparently not his first one. Colleen knows that these rejections are not for lack of talent on Angel's part, but because of the genre he is working in. She also knows exactly the remedy for Angel's predicament: "I'm telling you, you should write something about your experiences in the Native community and I can guarantee that will get their attention. If they won't take it, the University press would jump at it in a second" (Taylor, 2007, p. 16). Indigenous science fiction, on the other hand, is considered not only unsuitable, but also unmarketable and hence unprofitable. As part of the field of fantastic and popular literatures, science fiction's standing with Euro-western cultural authorities is a precarious one; therefore, Angel's interest in the form does not bode well for his literary career.³ Angel, for one, is aware of this supposed division of the literary field into "high" and "low" cultural production and its practical implications:

YVONNE. [...] What brought you together?

COLLEEN. Well, literature, for one thing.

ANGEL. Books, actually.

COLLEEN. Aren't they the same thing?

ANGEL. Literature is more expensive. (Taylor, 2007, p. 94)

While popular genre fiction is still fighting for acceptance in academic circles, Indigenous literature, under the influence of the Native American Renaissance, is increasingly, though still not sufficiently, being integrated

3. Though in the last two or three decades this situation has begun to change, with increasing number of scholars dedicating their academic efforts to science fictional texts, in the wider context of literary studies science fiction in general is still too often considered "nerd stuff" rather than "serious literature."

into the curricula of literary studies. However, the space afforded to it in the literary canon is a very specific one, namely as part of what has come to be called ethnic literature, a field of enquiry designed to include literatures centered on specific experiences of particular ethnic minority groups in the context of US American and Canadian societies.⁴ This is not only how Indigenous literatures are studied, but often also how they are marketed. As Amy H. Sturgis argues, books by Indigenous authors that, for example, employ fantastic elements in their writing, "are not found in the fantasy section of bookstores or labeled by online sellers as genre-related works. Sometimes they are counted among the volumes of general literature; in many other cases, they are categorized as Native American literature or even Native American studies" (Sturgis, 2009, p. 11-12). The same is true for Indigenous-authored science fiction (which does, indeed, exist and flourish within the contemporary literary landscape): it is commonly distributed under the label of Indigenous literature.⁵ This categorization makes it less likely for aficionados of science fiction with no initial interest in Indigenous perspectives to come into contact with works of Indigenous science fiction. Implicit in this kind of marketing is the idea that the author's community of descent is more important for the text's makeup than genre affiliation. Angel, on the other hand, prefers to be seen as a "writer of sci-fi who happens to be aboriginal" (Taylor, 2007, p. 105).

Each time Colleen insists that Angel abandon science fiction and tells him to "[w]rite about the Native community" (Taylor, 2007, p. 102), the question arises why, according to her reasoning, a science fiction text featuring Native characters cannot be considered as writing about

4. In recent years, however, this situation has been changing rapidly, as more and more universities establish programs and departments dedicated explicitly to Indigenous studies and literatures.

5. This, too, is changing as the field expands, even though the general tendency to shelve genre fiction by Indigenous authors in the Indigenous literature/Indigenous Studies sections of book stores and libraries is still very strong. However, especially with the increasing number of Indigenous writers of genre fiction whose literary works do not always foreground, or even feature, explicitly Indigenous-themed content, such as Stephen Graham Jones (Blackfoot), Daniel H. Wilson (Cherokee), or Jeffrey Verege (S'Klallam, Suquamish, Duwamish), entering the market, the marketing strategies become increasingly more diverse and open-ended.

Native community; why is it that Native community cannot extend into outer space? As noted above, one of the answers lies in the discourse of authenticity. As Birgit Däwes argues in her essay tellingly titled “How Native Is Native If You’re Native? : Deconstructions of Authenticity in Drew Hayden Taylor’s Performative Project,” in *alterNatives* Taylor takes issue particularly with the idea of authenticity and exposes its discursive constructedness as well as its damaging impact on individuals, communities, and (inter- and intracultural) relations, demonstrating that “authenticity is established on a very thin line between generalization and appropriation” (Däwes, 2008, p. 35).

As far as Angel’s writing is concerned, authenticity seems to mean having tricksters in his stories, but no spaceships. Angel’s response to that is: why can it not be both? When Colleen insists that Angel write about the experiences of his community, she reveals her unawareness of the fact that he has been doing precisely that. It is simply that, in his stories, these experiences are clad in the form of science fiction and narrated in the mode of that genre. Given the Indigenous-centered content of Angel’s story as well as its obvious socio-critical, anti-colonial edge, one cannot help but wonder whether Colleen has ever actually read any of his writings. As David Seed points out, science fiction “has been called a form of fantastic literature and an historical literature” (2011, p. 1). While often employing a futuristic framework, science fiction “is about the writer’s present in the sense that any historical moment will include its own set of expectations and perceived tendencies” (Seed, 2011, p. 1-2). Accordingly, Angel’s story, as summarized for Dale, has to do with the historical context of colonization and its impact on the Indigenous peoples of North America. For a reader schooled in basic tenets of the genre, this comes as no surprise. Science fiction is arguably one of the most overtly political popular genres in existence, and, as Taylor argues in an interview, “being born Native in Canada is a political statement in itself. So, anything to do with an oppressed people and telling their stories is bound to have some level of politics” (Nunn, 2008b, p. 193). As a future-oriented genre that simultaneously revises and re-stories the past and speculatively explores its political ramifications through extrapolation, science fiction has a great potential as a framework for Indigenous writers and artists who wish to critically inspect the implications of the

ongoing experience of colonialism and its effect on Indigenous nations and individuals. In fact, in terms of genre history, science fiction has a pronounced and far-reaching critical relationship with colonialism: as John Rieder argues, "colonialism is a significant historical context for early science fiction" (2008, p. 2), and the theme of contact/conquest has long been a staple in science fictional storytelling.

Angel's story, too, demonstrates the genre's suitability and potential for critical exploration of colonialist frameworks. In it, an Indigenous astronaut encounters "a big space... thing" (Taylor, 2007, p. 143) as he cruises the edge of the solar system while everyone on Earth is celebrating the last land claim having been settled:

The astronaut's sensors are going nuts. The thing wants to be understood but his scanners can't make heads or tails out of its communications. But gradually, the thing understands that the astronaut speaks English and in translation the thing begins to spell out a message. So this Native astronaut reads the very first message from an alien civilization. This big flashing thing suddenly says, in English, "For Sale." You get it, it's a huge interstellar billboard. Evidently the solar system is up for sale. The astronaut stares at it in disbelief. Then suddenly the sign slowly begins to change. It now says "Sold." Somebody's just bought the solar system. The Native astronaut mutters to himself "Not again." The end. (Taylor, 2007, p. 143-144)

Not only does Angel's story evoke historical dimension of colonization, hinting at the Spanish colonial performative ritual of *Requerimiento* that Yvonne explains during one of the discussions earlier in the play (Taylor, 2007, p. 107), he also situates his story against the backdrop of the contemporary issue of on-going land claims negotiations. Simultaneously historical, contemporary, and speculatively futuristic, Angel's science fiction story addresses colonial impact in all its multidimensionality and complex continuity.

Angel's story, therefore, serves to reframe the past and re-contextualize the present. Moreover, having an Indigenous protagonist in a science-fictionally constructed framework allows him to write Indigenous people into the modern technological world as well as a hyper-technological speculative future as living beings and active participants, rather than as embodiments of a distant memory or as doomed relics of the past (both

stereotypes that non-Indigenous mainstream representations often deal in). In a way, using science fiction for these purposes has the effect of stating the obvious in such a straightforward manner that it becomes comically ironic. As Taylor himself muses, the alleged incompatibility of Indigenous people and outer space exploration rests on the stereotypical assumptions about the former being historical artefacts while the latter is interpreted as both distinctly modern and progressively futuristic:

Other than Commander [John] Herrington, the skies and stars are a little lean on Native influences. Perhaps it's because Native people are often thought of as being more historical in reference. When the public thinks of us, it's often in terms of the vanishing Indian. Even today they imagine images of yesteryear: living in teepees, riding horses, chasing buffalo – all that nostalgic stuff. (Taylor, 2004, p. 27)

Angel's story challenges such narratives that portray Indigenous people as “dead to the future” (Byrd, 2014, p. 348) by creating a speculative scenario which imagines “Indigenous futurities” (Byrd, 2014, p. 348). The challenge to the no-future narrative routinely projected onto the Indigenous people and cultures is to a great extent encoded in the in-built future-orientedness of science fiction, so that Angel's choice of genre appears more than plausible. In fact, Sierra S. Adare argues that, “science fiction is the only genre that suggests that First Nations peoples and their cultures have a future that has not been assimilated into the dominant society. This feature of science fiction is significant to First Nations individuals” (Adare, 2005, p. 6).

Reframing as he does mainstream historical narratives and stereotypical portrayals of Indigenous people as a dying race, Angel joins the effort of Indigenous writers like Thomas King (Cherokee/Greek) and Lee Maracle (Stó:lō), those same writers whom Colleen would like him to use as his literary role models. In his much-quoted lecture/essay *The Truth About Stories*, Thomas King describes these revisionist efforts and the cultural circumstances which rendered them necessary:

What Native writers discovered, I believe, was that the North American past, the one that had been created in novels and histories, the one that had been heard on radio and seen on theater screens and on television, the one that had been part of every school curriculum for the last two hundred years, that past was unusable, for it had not only

trapped Native people in a time warp, it also insisted that our past was all we had. No present. No future. And to believe in such a past is to be dead. Faced with such a proposition and knowing from empirical evidence that we were very much alive, physically and culturally, Native writers began to use the Native present to resurrect a Native past and to imagine a Native future. To create, in words, as it were, a Native universe. (2005, p. 106)

What Angel does in his story is literally create a Native universe. Not only does his piece of science fiction center around an Indigenous protagonist in space, it also places the entire population of Earth in the position which Indigenous peoples of North America and elsewhere have found themselves in from the time of contact onward – the position of a colonized people. In doing so, he establishes a link between his story and Indigenous decolonial activist efforts, but also with the critical revisionist attempts of early science fiction: “At the outset of H. G. Wells’s *The War of the Worlds* (1898), Wells asks his English readers to compare the Martian invasion of Earth with the Europeans’ genocidal invasion of the Tasmanians, thus demanding that the colonizers imagine themselves as the colonized, or the about-to-be-colonized” (Rieder, 2008, p. 5).

The plot twist of an imminent global colonization by an alien civilization renders Angel’s story something of a dystopia which envisages the cycle of colonial violence being perpetuated into the future on a cosmic scale even as “the last land claim has finally been settled” on Earth (Taylor, 2007, p. 143). Significantly, the ending of Angel’s story is also the ending of Drew Hayden Taylor’s play. Both these endings are similar in their overarching pattern: both end with unresolved conflict looming large on the horizon. The future is uncertain; the possibility of reconciliation and resolution is still there, but so is the possibility of a break-down and a catastrophic disaster. The characters in the play as well as its audience are left standing in the midst of great uncertainty. The jury is out. Everything is open.

CONCLUSION

Since *alterNatives* was first published in the year 2000, the landscape of Indigenous literatures and medial storytelling has changed. Presently,

there exists a vibrant, expansive field of Indigenous science fiction not only in literature but also in film and animation, where writers, filmmakers, and media producers “actively reimagine cultural possibilities amidst a legacy of popular misrepresentation” (Lempert, 2014, p. 164). Science fiction stories by Indigenous authors increasingly feature in general anthologies of science fiction.⁶ In 2012, *Walking the Clouds*, the first anthology dedicated entirely to Indigenous science fiction, was published under the editorship of Grace L. Dillon. Significantly and not surprisingly, Dillon begins her introduction to the volume by evoking Drew Hayden Taylor’s *alterNatives*, possibly the first published text which uncovered and thematized some of the issues Indigenous science fiction writers are still struggling with today, as becomes clear from Dillon’s summary of the state of the art of the genre.

Taylor’s play, therefore, functions almost as a theoretical treatise for the field of Indigenous science fiction, an ancestor text that has helped to pave the way for further critical and artistic exploration. It is evident that contemporary Indigenous artists appreciate the science fiction genre for the same reasons Angel does – because it is fun, and because, like him, they “like the concept of having no boundaries” (Taylor, 2007, p. 102) and dislike being represented as faceless tropes with a dead culture:

Writers of Indigenous futurisms sometimes intentionally experiment with, sometimes intentionally dislodge, sometimes merely accompany, but invariably *change* the perimeters of sf. Liberated from the constraints of genre expectations, or what ‘serious’ Native authors are *supposed* to write, they have room to play with setting, character, and dialogue; to stretch boundaries; and, perhaps most significantly, to reenlist the science of indigeneity in a discourse that invites discerning readers to realize that Indigenous science is not just complementary to a perceived western enlightenment but is indeed integral to a refined twenty-first-century sensibility. (Dillon, 2012, p. 3, emphasis in original)

6. For instance, Jeffrey Verege’s post-apocalyptic short story “The Undead Legacy of the King” was published in *Nuclear Town US: Tales from Post-Apocalyptic America*, an anthology of post-apocalyptic science fiction edited by David Nell, while Stephen Graham Jones’ vampire story “Welcome to the Reptile House” became part of *Blood Type: An Anthology of Vampire SF on the Cutting Edge*, edited by Robert S. Wilson.

Thus, in their "alternative futuring" (Lempert, 2014, p. 164), contemporary writers of Indigenous science fiction not only bring Angel's vision to life, but take it a step further, redefining not only the *fiction* part of science fiction, but also its *science* part. By doing so, they reinvigorate and reassert diverse aspects of Indigenous cultural archives and heritage. In light of *alterNatives*, the recent publication of Drew Hayden Taylor's collection of science fiction stories *Take Us to Your Chief and Other Stories* (2016) becomes especially significant, bringing the themes discussed in the play full circle and embodying Angel's vision outside of the play's diegesis, in the literary reality. As Taylor states in the "Foreword" to this recent book: "Now, as we're well into the twenty-first century, the time has come to explore the concept of Native Science Fiction, a phrase that I submit should no longer be considered a literary oxymoron" (2016, p. ix).

BIBLIOGRAPHY

- Adare, Sierra S., "Indian" Stereotypes in TV Science Fiction: First Nations' Voices Speak Out, Austin, Texas University Press, 2005.
- Assu, Sonny, "Personal Totems," in Deanna Reder and Linda M. Morra (eds.), *Troubling Tricksters: Revisiting Critical Conversations*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 2010, p. 135-154.
- Byrd, Jodi A., "Red Dead Conventions: American Indian Transgeneric Fiction," in James H. Cox and Daniel Heath Justice (eds.), *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 344-58.
- Cordova, V. F., "Matrix: A Context for Thought," in Kathleen Dean Moore *et al.* (eds.), *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, Tucson, Arizona University Press, 2007, p. 61-66.
- Däwes, Birgit, "'How Native Is Native if You're Native?': Deconstructions of Authenticity in Drew Hayden Taylor's Performative Project," in Robert Nunn (ed.), *Drew Hayden Taylor: Essays on His Work*, Toronto, Guernica, 2008, p. 17-58.
- Dillon, Grace L., "Imagining Indigenous Futurisms," in Grace L. Dillon (ed.), *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*, Tucson, Arizona University Press, 2012, p. 1-12.
- Jones, Stephen Graham, "Welcome to the Reptile House," in Robert S. Wilson (ed.), *Blood Type: An Anthology of Vampire SF on the Cutting Edge*, Smyrna, Nightscape Press, 2014, p. 49-66.

- Kabango, Shadrach. "Where's the Line between Appreciation and Appropriation?" Interview with Drew Hayden Taylor, Q, CBC Radio, Web. 13 Aug. 2015.
- King, Thomas, *The Truth About Stories: A Native Narrative*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2005.
- Lee, Lloyd L., "Introduction," in Lloyd L. Lee (ed.), *Diné Perspective: Revitalizing and Reclaiming Navajo Thought*, Tucson, Arizona University Press, 2014, p. 3-13.
- Lempert, William, "Decolonizing Encounters of the Third Kind: Alternative Futuring in Native Science Fiction Film," *Visual Anthropology Review*, Vol. 30, No. 2, 2014, p. 164-76.
- Lutz, Hartmut, "Not 'Neither Nor,' But 'Both, and More': A Transnational Reading of Chicana and Métis Autobiografictions by Sandra Cisneros and Howard Adams," in Waldemar Zacharasiewicz and Christian Feest (eds.), *Native Americans and First Nations: A Transnational Challenge*, Paderborn, Schöningh, 2009, p. 189-208.
- Nunn, Robert, "Drew Hayden Taylor's *alterNatives*: Dishing the Dirt," in Robert Nunn (ed.), *Drew Hayden Taylor: Essays on His Work*, Toronto, Guernica, 2008a, p. 59-76.
- Nunn, Robert, "Interview with Drew Hayden Taylor," in Robert Nunn (ed.), *Drew Hayden Taylor: Essays on His Works*, Toronto, Guernica, 2008b, p. 206-240.
- Rieder, John, *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*, Middletown, Wesleyan University Press, 2008.
- Seed, David, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Simpson, Audra, "On Ethnographic Refusal: Indigeneity, 'Voice' and Colonial Citizenship," *Junctions* 9, 2007, p. 67-80.
- Smith, Andrea, "Native Studies at the Horizon of Death: Theorizing Ethnographic Entrapment and Settler Self-Reflexivity," in Audra Simpson and Andrea Smith (eds.), *Theorizing Native Studies*, Durham, Duke University Press, 2014, p. 207-234.
- Sturgis, Ami H., "Meeting at the Intersection: The Challenges Before Us," in Amy H. Sturgis and David B. Oberhelman (eds.), *The Intersection of Fantasy and Native American: From H.P. Lovecraft to Leslie Marmon Silko*, Altadena, The Mythopoeic Press, 2009, p. 11-22.
- Takacs, Stacey, *Interrogating Popular Culture: Key Questions*, New York, Routledge, 2015.
- Taylor, Drew Hayden, *alterNatives* [2000], Vancouver, Talonbooks, 2007.

_____, *Futile Observations of a Blue-Eyed Ojibway: Funny, You Don't Look Like One*, #4, Penticton, Theytus Books, 2004.

_____, *Take Us to Your Chief and Other Stories*, Madeira Park, BC, Douglas and McIntyre, 2016.

Veregge, Jeffrey, "The Undead Legacy of the King," in David Nell (ed.), *Nuclear Town US: Tales from Post-Apocalyptic America*, n.p., Dreamscape Press, 2013, p. 96-121.

ITINÉRAIRES DE VIE, ITINÉRAIRES DE TEXTES CHEZ RÉGINE ROBIN

Adina Balint

La parole immigrante inquiète. Elle ne sait pas poser sa voix. Trop aiguë, elle tinte étrangement. Trop grave, elle déraile. Elle dérape, elle s'égare, s'affole, s'étiole, se reprend sa pudeur [...]. La parole immigrante dérange. Elle déplace, transforme, travaille, travaille le tissu même de cette ville éclatée. Elle n'a pas de lieu. Elle ne peut que désigner l'exil. L'ailleurs, le dehors [...]. La parole immigrante est insituable, intenable. Elle n'est jamais là où on la cherche, où on la croit. Elle ne s'installe pas. Parole sans territoire et sans attache [...]. On ne peut pas l'accrocher.

Régine Robin (1993a, p. 43)

INTRODUCTION

Nous autres, vous autres, eux autres... Parler de ce qu'on est, d'où l'on vient, du groupe auquel on appartient au Québec passe par l'utilisation du mot « autre ». Il s'agit d'inscrire constamment une différence en employant le pluriel : « nous », « vous », « eux », presque jamais « moi »

autre ». La formule « nous autres » marque ainsi une altérité entretenue, choisie, entrée dans l'usage ; c'est-à-dire l'appartenance à un groupe défini autour d'un « nous » identitaire¹, alors que « vous autres », « eux autres » sont ceux qui ne sont pas comme « nous ». On voit surgir ici plusieurs questions qu'on propose d'examiner à travers le roman *La Québécoite* de Régine Robin : la question de l'identité et de l'altérité (celui qui est né ici et celui qui vient d'ailleurs), l'inclusion-exclusion, le groupe dominant et les autres... Quelle que soit l'interrogation autour du dualisme, elle demande à être nuancée. Pourquoi ? Parce qu'à l'heure du monde globalisé, il est désormais connu que la littérature contemporaine au Québec ne privilégie plus les discours identitaires fermés sur eux-mêmes et la soi-disant « souche » ; cette littérature examine des perspectives interculturelles et transculturelles, elle « se déplace dans le contexte de la légitimation des déplacements géographiques et symboliques. [...] elle tend à explorer les facettes des diversités planétaires » (Imbert, 2013, p. 9). Ou encore, comme le souligne Patrick Imbert, dans cette littérature, « on cherche à comprendre les valeurs différentes et voir comment peut s'établir un vivre-ensemble efficace émotionnellement, économiquement et intellectuellement » (2013, p. 10). On comprend ainsi que l'important est de saisir des passerelles, des liens avec les autres, d'entamer des rencontres, plutôt que de mettre de l'avant un discours d'identité-singularité qui exclut dès qu'on prononce « nous autres » par opposition à « vous autres », « eux autres ». Dans cette perspective, le titre de l'essai de Régine Robin *Nous autres, les autres*, paru en 2013, montre justement qu'il est possible de disloquer, déplacer, détourner le dualisme ; « nous autres, les autres » subvertit l'idée de nationalisme québécois et nous conduit à changer

-
1. Rappelons l'allocution prononcée par Gaston Miron lors de la remise du Prix Athanase-David, en octobre 1982, qui faisait l'apologie de l'État québécois et d'une identité québécoise forte et « différente » du reste du Canada : « Le phénomène de la Révolution tranquille entre en conflit avec le fédéralisme dans lequel nous vivons. C'est la dimension politique de la culture – vécue comme différence depuis 1945 – qui fait irruption et nous fait accéder à la conscience d'être un tout. Les signes de l'identité effectuent leur dernière mutation : nous nous proclamons des Québécois. Vers 1963, nous parlons de l'État québécois, de la littérature québécoise, du cinéma québécois, de l'économie québécoise... Et quand on se conçoit comme un tout, on veut avoir les pouvoirs du tout » (Miron, 1983, p. 22).

l'angle de vue, à poser le regard sur le groupe des autres – c'est-à-dire les immigrants – pas d'emblée sur le groupe des Québécois de naissance.

Arrivée à Montréal en 1977 de Paris, Régine Robin – née en 1939 de parents d'origine juive polonaise – publie en 1983 *La Québécoise*, qui a connu un succès considérable et qui constitue aujourd'hui un incontournable dans l'analyse du phénomène de « l'écriture migrante » et des problèmes que pose la nouvelle posture de l'écrivain québécois depuis les années 1970². Or, il est intéressant de noter que dans *La Québécoise*, la narratrice utilise le mot « autre » pour faire part de sa solitude et de sa marginalité : « Quelle angoisse certains après-midis – Québécoisité, québécoisitude – je suis autre. Je n'appartiens pas à ce Nous si fréquemment utilisé ici – Nous autres – Vous autres [...]. » (Robin, 1993a, p. 53-54) Rejetée d'une identité communautaire qu'elle ne peut et ne veut pas assimiler, elle erre dans son espace à elle qui n'est ni ici ni là-bas. C'est un territoire dont les frontières ont éclaté sous le choc de l'exil et qui est désormais impossible à délimiter. La narratrice et le personnage du récit cherchent en vain ce qui a été perdu : l'identité d'avant, un sentiment d'appartenance, quelque chose qu'il serait possible à cerner et qui mettrait fin à l'errance. Ainsi, l'espace de *La Québécoise* ne se forge pas directement au croisement des deux identités, mais surgit de la recherche, de l'oscillation constante entre ces deux identités. Ce territoire engendré par le mouvement de va-et-vient est ce que je désignerai, d'après les mots de Robin, par « l'entre-deux ». C'est par cet entre-deux en quête d'un sentiment d'appartenance que se raconte l'expérience migrante. Des critiques ont souligné la prégnance de l'entre-deux dans le roman, sans pour autant penser l'éclatement des espaces topique, langagier et mémoriel pour rendre compte de l'étrangeté de la solitude, qui est le lot de l'exilée. Et c'est justement de juive errante qu'on pourrait qualifier la Québécoise qui, en se déplaçant constamment, crée un territoire qui lui est propre, dans les plis de l'entre-deux ; dans l'espoir d'appartenir.

Pourtant, que signifie « appartenir » ? C'est une interrogation qui revient sous une forme ou une autre à travers toute l'œuvre philosophique de Jacques Derrida. On y entend aussi bien la volonté d'interroger les

2. Voir : Caccia (2010) et Gehrmann et Gronemann (2006).

crispations identitaires actuelles que la remise en cause de toute idée d'appartenance, qu'elle soit nationale, linguistique, communautaire ou sexuelle. Chez Derrida, la question est au moins double : premièrement, que reste-t-il de nos appartenances, de l'héritage commun, de ce qui, d'une certaine façon et selon des voies multiples, nous fait « tenir ensemble » ? Question nostalgique, mais qui, plus largement, recouvre celle du sens partagé de la communauté. Deuxièmement : comment réinventer de nouvelles formes d'appartenance, sous quelles conditions, dans quelles limites ? Question qui concerne l'*à venir*, comme disait Derrida, et là encore, plus largement le sens à donner à toute œuvre – littéraire ou philosophique – œuvre d'art ou œuvre de vie. D'une part, le refus de l'appartenance au sens de l'identité, de l'enracinement, du propre, du soi-même comme un ; et d'autre part, la nécessité de se forger une appartenance par la créativité et la création artistique et de pensée. Dans cet entre-deux, on reconnaît également les questionnements de Régine Robin, et ce, dans *la Québécoise*, mais aussi au fil de son œuvre. Chez Robin et chez Derrida, l'appartenance tient conjointement de l'impossible et du nécessaire. La question n'est pas simple, elle est autant théorique qu'intimement douloureuse. On se souvient de la belle formule de *Circonfession* : « qui suis-je si je ne suis pas ce que j'habite et où j'ai lieu ? » (Derrida, 1991, p. 32).

L'ESPACE TOPIQUE : MONTRÉAL, VILLE ÉCLATÉE

La Québécoise est un récit sur l'exil qui reprend sans cesse le motif du déplacement afin d'évoquer l'éclatement identitaire inhérent à l'expérience de l'immigrante. La fragmentation identitaire ne se termine jamais et engendre dans son perpétuel recommencement la fragmentation de la ville. Dans ce récit, Montréal devient plurielle, toujours une autre. C'est d'ailleurs en vain que la narratrice cherche à habiter la ville qui lui échappe constamment, qui se démembre dès qu'elle cherche à se l'approprier. Or, pour l'exilée mise en scène dans *La Québécoise*, être *ici*, c'est aussi être *là-bas*. Les deux espaces se superposent, les couches spatiales en viennent à former des strates entre lesquelles le personnage s'égare, en errance entre différents quartiers de Montréal, entre Montréal et Paris, jamais vraiment ici, encore un peu là-bas.

De fait, la structure tripartite du récit participe de cet écartement spatial. Chacun des trois chapitres, dont les titres (« Snowdon », « Outremont », « Autour du marché Jean-Talon ») évoquent des quartiers montréalais fort différents, présente le personnage pris dans une existence qui lui reste en partie étrangère. Ne pas cadrer, ne pas être encadrée, ne pas habiter d'espace clos semble être le lot de l'exilée, étrangère ici, étrangère là-bas, étrangère parce qu'elle passe sans cesse d'un lieu à un autre : « Devenir étranger, c'est se percevoir en rupture de ban, se situer somme toute à l'écart d'un lieu circonscrit » (Harel, 1992, p. 393), souligne Simon Harel.

Mais pourquoi donc choisir le territoire mouvant de l'entre-deux, de l'oscillation identitaire ? En réinventant constamment la vie, mais surtout l'espace de son personnage, la narratrice de *La Québécoise* semble chercher à échapper à la fixité identitaire signifiée par l'immobilisation du corps : « Ton personnage doit bien avoir quelques contradictions [...] il doit bien y avoir du manque quelque part. Ses déambulations mêmes dans la ville insinuent le clivage » (Robin, 1993a, p. 60). Errant dans la ville, le personnage est à la recherche d'un lieu qui lui corresponde, qui le définisse ; il est pris dans une quête impossible.

Par ailleurs, comment occuper cette ville à jamais insaisissable ? En prouvant qu'elle existe bel et bien, qu'elle ne s'efface pas totalement dans son morcellement. Qu'il est possible de désigner les morceaux qui la constituent, même s'ils ne s'imbriquent pas les uns dans les autres. L'énumération se pose dès lors comme un moyen d'appréhender le monde étrange qui entoure la narratrice. « Seule l'accumulation de noms de rues, d'indices référentiels permet d'accréditer cette idée que la Montréal décrite est bien réelle. [...] Tout le roman de Régine Robin est traversé par cette obsession du lieu impossible à fixer » (Harel, 1994, p. 165). Montréal, qui se désintègre et se fragmente au contact de l'exilée, se présente à celle qui veut l'habiter comme un ensemble de signes qu'il est possible de désigner, de nommer. À cela s'ajoute l'énumération de lieux et de plats qui ne font qu'amplifier la confusion de la narratrice cherchant à se trouver une place dans l'espace urbain en mouvance constante :

Chez grand-mère – omelettes

Le colbert : crêpes

À la crêpe bretonne

Le bistrot
 La cabane à sucre
 Le lancelet
 Bar le cachet
 Le fou du roi
 La crêpe aux bleuets et *gwennerch'h* crêpe à la
 pâte d'amande
 avec crème Chantilly
 flambée au kirsch :
 joyau de la maison –
 5 dollars 75 cents.

(Robin, 1993a, p. 55)

Cette énumération des restaurants de la rue de la Montagne, si elle permet d'attester de la présence de la narratrice à cet endroit, achoppe pourtant. Ce que la narratrice cherche à raconter par l'entremise de son catalogue, c'est bien son désir de « lutter contre l'effacement des choses, tout en redonnant à cette ville sans temps ni lieu une certaine unité » (Frédéric, 1991, p. 496). Pourtant, étant réduite à un simple répertoire, la ville demeure opaque et inaccessible, ne rendant possible pour l'immigrante que l'errance.

On comprend ainsi que l'espace de l'exilée est un lieu qu'elle seule peut habiter pour demeurer ce qu'elle est, à savoir une figure de l'errance. Un espace s'ouvre donc malgré tout dans la ville parcourue. Le mouvement crée un territoire qui n'est ni ceci ni cela, qui est entre ceci et cela et qui offre au personnage de *La Québécoise* un refuge instable mais un refuge tout de même :

Ce serait trop simple – à peine arrivée installée comme depuis toujours [...] – Ce pays – opaque – Tu le savais [...]. Tu auras été portée, happée, dévorée à la va-comme-je-te-pousse. Rejetée la plupart du temps, refusée – défaite, refaite – la porosité des lieux à t'envahir – sans ordre, ni chronologie, ni logique. (Robin, 1993a, p. 52)

Le sujet est à l'image de la ville, en constante mutation, puisqu'il se voit envahi d'une « inquiétante étrangeté ». Montréal incarne ainsi la

traversée infinie qu'est l'exil. Le mouvement de l'immigrante rend possible l'engendrement d'un espace indéfini où l'autre est sans cesse en déplacement. Or, si le thème de l'entre-deux prend une forme territoriale pour le personnage, il relève néanmoins du langage pour la narratrice, il reste à l'image de l'entre-deux topique, un espace qui se dérobe à la volonté de l'autre.

L'ESPACE LANGAGIER: «AUCUN LIEU/TOUT JUSTE UNE VOIX PLURIELLE» (ROBIN, 1993A, P. 167)

Dans ce mouvement constant entre ceci et cela, la prise de parole chez Robin cherche en vain à instaurer un équilibre. Si écrire c'est ouvrir dans le langage un espace à soi, le lieu engendré par la narratrice de *La Québécoise* éclate à l'image de la Montréal disloquée: «Serait-il possible de trouver une position dans le langage, un point d'appui, un repère, un point stable, quelque chose qui ancre la parole alors qu'il n'y a qu'un tremblé de texte, une voix muette³, des mots tordus?» (Robin, 1993a, p. 18) Le langage apparaît comme un possible lieu de stabilité; or, la fragmentation identitaire ne peut se dire que par la fragmentation langagière.

Au pôle opposé, la langue-identité de la narratrice est celle de l'origine, de sa mère; celle d'avant la séparation et le désordre. C'est le yiddish: «Dans le fond, tu as toujours habité un langage et aucun autre ailleurs – ces petites taches noires sur le papier que l'on lit de droite à gauche. [...]. Ceux [ces signes] de ton enfance, de ta mère, de ton seul pays ce langage. Un langage à l'envers, allant vers on ne sait quoi» (Robin, 1993a, p. 139-140). Il s'agit ici d'une langue qu'il est possible d'habiter, qui se laisse incorporer et dans le sein de laquelle la narratrice trouve un espace originel unifiant. Cette langue n'évoque pas l'éclatement et l'angoisse de l'étrangeté, mais bien une sorte de mouvance bienveillante, l'unité et le familial. Pourtant, l'ordre a été rompu, et par le fait même, l'identité fragmentée par l'exil. Il n'est pas possible de rendre compte de l'expérience de l'immigration avec ce langage d'avant le désordre. Poser l'acte d'écriture,

3. Notons que l'expression «voix muette» résonne avec le titre du roman, où le terme «la Québécoise» renvoie à une personne qui se tient coite. La Québécoise serait ainsi une Québécoise «muette», coite.

c'est le moyen pour la narratrice non pas de ré-instaurer l'unité originelle, mais bien d'en montrer l'impossibilité. Le projet d'écriture est de fait voué à l'échec : « Elle aurait commencé un roman impossible » (Robin, 1993a, p. 54).

En l'occurrence, à l'image de l'espace topique qui éclate au contact de l'autre, l'espace langagier vole en éclats lorsqu'il doit rendre compte de l'exil : « pour l'écrivain migrant, écrire serait accepter de mettre en crise le langage. Dans cette perspective, l'expérience de l'exil se traduira par une modification particulièrement nette des structures narratives qui prêtent forme à l'écrit » (Harel, 1992, p. 385), souligne encore Simon Harel. Ici, il n'y a pas de structure. *La Québécoise* s'ouvre d'ailleurs sur un acte de foi : l'incipit annonce le projet sous le signe duquel s'élaborera le récit : « Pas d'ordre » (Robin, 1993a, p. 15). Dans le roman de Robin, le sujet écrivant est clivé, fracturé. La Québécoise est à la fois celle qui écrit et celle dont on raconte l'histoire ; celle qui dit en même temps *je* et *tu* et *elle*, errant parmi ces différentes identités : « Elle ne saurait jamais où la porteraient ses pas. [...] – écartèlement des cultures je suis à califourchon [...]. Toi perdue, à nouveau l'errance. Depuis toujours nous sommes des errants. » (Robin, 1993a, p. 63) Ce glissement du *elle* au *je*, puis au *tu* se conclut par l'utilisation du *nous*, annonçant le lien étroit entre ces trois femmes, ou plutôt l'éclatement de la femme à la fois personnage, narratrice et interlocutrice.

Après tout, le récit, en tant qu'espace pour dire l'errance, menace de se transformer à tout moment en demeure, en domicile, en logis douillet où la narratrice, fatiguée de ses oscillations constantes entre ceci et cela, a envie de trouver le repos : « Impossible à fixer dans cette géographie urbaine, dans cet espace mouvant. Dès qu'elle est installée, intégrée, elle s'enfuit, déménage et m'oblige à *casser* le récit alors que je commençais à m'y installer moi-même, à y prendre goût, à me reposer. Elle prend corps et dès lors s'enfuit, me fait la nique » (Robin, 1993a, p. 138). Il est évident que les possibles accablent le récit et prennent à bras-le-corps la narratrice, suivant le personnage nomade dans son mouvement vers un ailleurs indésignable. À cela s'ajoute la mémoire qui, à son tour, se joue de l'exactitude des remémorations qui, elles aussi, oscillent entre différents possibles.

L'ESPACE MÉMORIEL : QUAND LE TEMPS ROMPT LA CHRONOLOGIE

La Québécoite reprend constamment un topos que l'on pourrait qualifier de *superposition d'existences*. Dans le récit, tout se superpose, s'ajoute à ce qui le précède. Ainsi, les espaces s'accumulent, les histoires s'additionnent les unes aux autres. Il en va de même pour la mémoire où s'enchèvent passé, présent et désir d'avenir dans une temporalité éclatée, qui rompt la chronologie. Dans ce récit, l'existence se vit comme une continuité dans le désordre créatif. L'éclatement temporel est étroitement lié à l'éclatement mémoriel, puisque certains souvenirs en viennent à se greffer au présent morcelé et instable associé à l'immigration. Ces intermittences appellent à la fois l'éclatement spatial puisque le présent est vécu à Montréal, dans cette ville où surgissent les souvenirs vécus ailleurs : « Montréal semble permettre la sédimentation des mémoires, elle qui se caractérise par sa porosité alors que Paris tient lieu de centre métropolitain relativement immuable, elle est la ville de l'enfance et des années de formation. [...] Ville centrale dans *La Québécoite* de Régine Robin, mais qui est toujours perçue à travers le prisme montréalais » (Harel, 1994, p. 164), rappelle Simon Harel.

Après tout, vivre dans une de ces villes nécessite le souvenir de l'autre ville, celle laissée derrière ; les souvenirs se superposent comme les espaces auxquels ils sont associés, multipliant l'identité de l'immigrante. Paris et Montréal sont ainsi étroitement liées malgré la place excessivement différente qu'elles occupent dans la mémoire de la narratrice et du personnage qui glissent d'une ville à une autre, d'une histoire à une autre, d'une culture à une autre :

Il y avait les CANONS
le CANON de TOLBIAC
et
les BOUQUETS
LE BOUQUET DE VERSAILLES
LE BOUQUET DE L'OPÉRA
[...]

sans compter LES DUPONT
INTERDITS AUX JUIFS et aux CHIENS
PENDANT LA GUERRE.

Comme le ratage de l'exil même. [...] Un express bien tassé – bon – je me taille. Je me calte. Je lève l'ancre. Je fiche le camp. Je me tire. Je mets les bouts. Je mets les voiles. La voile. « Après une navigation de trois mois, ils arrivaient. C'était un trajet dangereux. [...] Vous paierez 6000 livres dit l'ordre royal du 12 mars 1534 au pilote Jacques Cartier qui va aux Terres Neuves découvrir certaines îles et pays où l'on dit qu'il se doit trouver grande quantité d'or ». (Robin, 1993a, p. 22)

De fait, la narratrice dit de multiples façons son désir de partir, mais où et vers quoi ? Impossible de le savoir, puisqu'elle passe d'un souvenir à un autre, d'une histoire qui lui est personnelle à d'autres qui sont, elles, collectives. Ce désir de s'en aller la mène de Paris à Montréal, de Montréal à Paris, inter-changeant sans cesse la destination et le lieu de départ. En faisant allusion à la grande Histoire, à l'occupation nazie en France et à la découverte du Canada, la narratrice passe d'un souvenir – ici, l'occupation nazie – qui la constitue comme sujet immigrant à un souvenir associé à une histoire qui lui restera toujours étrangère – celle de la fondation du Canada. Il y a un brouillage mémoriel qui s'engendre dans ce passage d'une remémoration à une autre, lorsque passé et présent se confondent, entraînant dans ce mouvement déstabilisant quelque chose comme le ratage de l'expérience de l'exil. Car celle qui n'est pas à même de se souvenir d'où elle vient et où elle va est certainement en exil, un exil toutefois sans référent, précaire, qui correspondrait à l'impossibilité de l'unité (même fragile) du sujet immigrant à jamais morcelé. D'ailleurs, au niveau du récit, l'unité devient inconcevable, comme l'éclatement de la ville et la langue multiple l'ont révélé. Simon Harel souligne avec justesse : « La structure du roman témoigne d'une reconquête identitaire impossible » (Harel, 1992, p. 409). Il en va de même pour la remémoration qui, plutôt que d'aider la femme immigrante à se rappeler qui elle est, ne cesse de la défaire, de la fragmenter. L'identité est morcelée par la mémoire.

CONCLUSION

Dans *La Québécoise*, l'incipit devient un leitmotiv unificateur : il ne rend pas compte seulement de l'espace urbain et de la structure du récit, mais également de la mémoire désarticulée :

Pas de lieu, pas d'ordre
Mémoire divisée à la jointure des
Mots
Les couches muettes du langage,
brisées
La parole immigrante en suspens
entre
deux HISTOIRES»
(Robin, 1993a, p. 152).

La rupture de la linéarité est évidente. Une fois divisée, la mémoire ne peut plus être unifiée. De cette manière, elle fait surgir l'entre-deux mémoriel de la grande Histoire, du passé dont la narratrice ne parvient pas à se détacher dans le présent. Le passé européen persiste à faire irruption dans l'espace du Nouveau Monde, comme pour rappeler la rupture, mais également l'horreur, l'impossible :

Il n'y a pas de métaphore pour signifier Auschwitz pas de genre, pas d'écriture. Écrire postule quelque part une cohérence, une continuité, un plein du sens [...]. Rien qui puisse dire l'horreur et l'impossibilité de vivre après. Le lieu entre le langage et l'Histoire s'est rompu. Les mots manquent. Le langage n'a plus d'origine ni de direction. Quel temps employer ? Il n'y a qu'un présent éternel. Un présent qui ne passe pas. Le poids de ces millions de morts m'étouffe. En errance d'Europe en Amérique avec ces morts encombrants qui réclament leur dû dans un silence assourdissant. (Robin, 1993a, p. 141)

Finalement, la mémoire d'un passé obsédant – parce qu'impossible à oublier – force le déplacement, l'errance spatiale ou langagière. Aux prises avec l'errance, la narratrice et le personnage trouvent dans l'exil un espace qui ne peut pas être véritablement nommé, mais qui est un espace tout de même : celui de l'entre-deux. Femme étrangère, autre, en exil à Montréal, femme autre à Paris, la Québécoise – tout comme

l'écrivaine Régine Robin – se définit par le mouvement entre cette ville-ci et cette ville-là, entre un récit et un autre, entre le passé et le présent. Elle erre dans l'entre-deux ouvert sur le multiple; elle emprunte des voies sinueuses, et non un chemin en ligne droite. D'ailleurs, la narratrice se déplace en oscillant, en s'approchant de ceci pour s'éloigner de cela, puis s'approchant de cela pour s'éloigner de ceci. Par ces itinéraires de vie et d'écriture, dans le mouvement du désordre intérieur et extérieur, une voix se fait entendre, voix incertaine et fragile, qui hésite et parfois perd son souffle: «les mots de l'outre-espace» (p. 86), porteurs de l'expérience de l'immigration.

BIBLIOGRAPHIE

- Caccia, Fulvio (dir.), *La transculture et ViceVersa*, Montréal, Tryptique, 2010.
- Derrida, Jacques, «Circonfessions», dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 26-52.
- Frédéric, Madeleine, «L'Écriture mutante dans *La Québécoise* de Régine Robin», *Voix et Images*, vol. 16, n° 3, 1991, p. 493-502.
- Gehrmann, Susanne et Claudia Gronemann (dir.), *Les enJeuX de l'autobiographie dans les littératures de langue française*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Harel, Simon, «La parole orpheline de l'écrivain migrant», dans Pierre Nepveu et Gilles Marcotte (dir.), *Montréal imaginaire. Ville et littérature*, Montréal, Fides, 1992, p. 373-418.
- , «Montréal, une "parole" abandonnée. Gérard Étienne et Régine Robin», dans Benoît Melançon et Pierre Popovic (dir.), *Montréal 1642-1992. Le Grand passage*, Montréal, XYZ, 1994, p. 154-172.
- Imbert, Patrick, *Rencontres multiculturelles. Imprévus et coïncidences. Le Canada et les Amériques*, Ottawa, Éditions de la Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa: Canada: enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2013.
- , «Le texte littéraire et la transculturalité», dans *Le transculturel et les littératures des Amériques. Le Canada et les Amériques*, Ottawa, Éditions de la Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa: Canada: enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2012, p. 19-56.
- Miron, Gaston, «Les signes de l'identité», *Québec français* 52, 1983, p. 22-23.
- Régine Robin, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, une langue en moins*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1993.
- , *La Québécoise*, Montréal, XYZ éditeur, 1993a.
- , *Nous autres, les autres*, Montréal, Boréal, 2013.

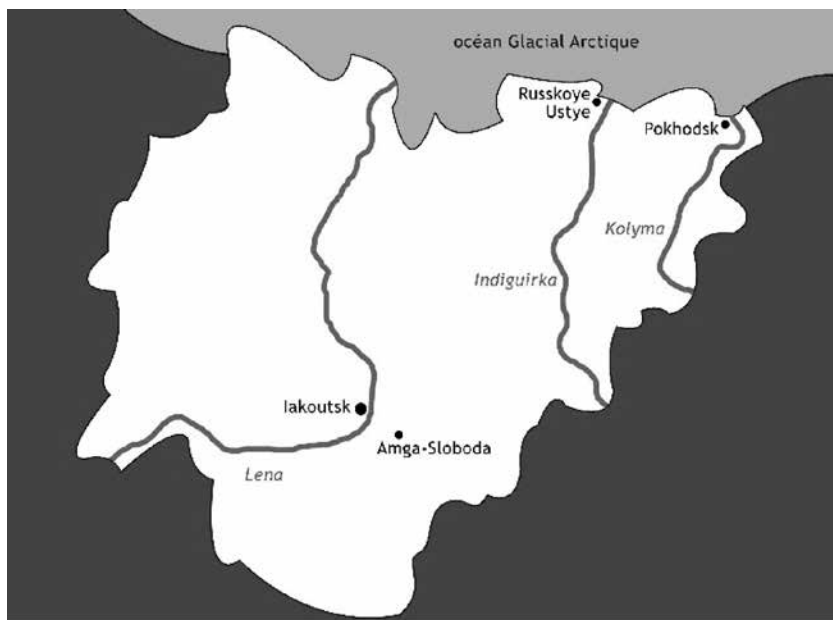
QUATRIÈME PARTIE

LES MÉTIS ET LE MÉTISSAGE
CULTUREL AU CANADA,
ET AILLEURS

LE COMPORTEMENT ETHNOPOLITIQUE DES MÉTIS DE LA IAKOUTIE (SIBÉRIE ORIENTALE) ET DE L'OUEST CANADIEN : PERSPECTIVE COMPARATIVE

Mikhail Bashkirov

Cet article présente la comparaison de deux trajectoires liées au comportement ethnopolitique des Métis de l'Ouest canadien et de la Sibérie orientale (République Sakha). Le sujet du métissage est l'un des moins étudiés de l'histoire de la Sibérie orientale, en dépit du fait que les premières décennies de la présence russe dans cette grande région, spécifiquement sur le territoire de la Iakoutie, furent caractérisées par des contacts réguliers avec les populations locales (particulièrement avec les Iakoutes), une des sources du métissage. Parmi les conséquences de ce phénomène complexe, on remarque l'émergence de communautés métissées. Ainsi, de tels groupes apparurent dès le XVII^e siècle dans le centre de la Iakoutie – dans les vallées de l'Amga et de la Lena et dans la périphérie nord-est de la région (la petite ville de Pokhodsk sur la Kolyma et celle de Russkoye Ustye sur l'Indiguirka).



Les conditions socioéconomiques de ces communautés changèrent profondément après la Révolution de 1917. On constate qu'en 1922, la Iakoutie avait acquis le statut de République (l'autonomie nationale) en tant que nouvelle unité territoriale et administrative faisant partie de l'URSS. Ce statut dans la Fédération de Russie est de nos jours maintenu par la République de Sakha (Iakoutie). Il est important de noter qu'en Russie, les communautés métissées n'ont jamais obtenu de statut officiel, contrairement aux Métis canadiens.

LE MÉTISSAGE DANS L'HISTOIRE DE LA IAKOUTIE

Les Iakoutes (*Sakha* – autodésignation) représentent la plus grande partie des populations indigènes de la région. Aujourd'hui, la population iakoute compte environ 466 492 personnes, presque 50 % de la population de l'Iakoutie totalisant 934 664 (Service fédéral de statistique, recensement de 2010). Les Iakoutes appartiennent aux peuples du groupe des langues turques. Parmi ceux-ci en Iakoutie se trouvent de nombreuses ethnies comme les Évènes, les Evenks, les Youkaguirs, les

Tchouktches et les Dolganes. Si les groupes ethniques énumérés ci-dessus sont parmi les plus petites ethnies du nord (leur population totale ne dépasse pas 25 000 personnes), les Iakoutes forment la plus grande population autochtone de la région.

Dans l'historiographie russe, le terme « métis » n'est presque jamais utilisé. Dans le contexte présent, l'équivalent préféré est « vieux colon russe » ou « population de vieux colons russes » (*russskoe starozhiltcheskoe naselenie*). Mais ce terme ne peut être utilisé que pour désigner la population des régions où les Russes vivaient historiquement. Aussi pour définir les Métis ou les personnes d'origine mixte, on emploie le terme « *sakhlyar* » qui signifie « mi-russe, mi-iakoute ». Ce mot est fréquemment utilisé dans la vie de tous les jours autant en russe qu'en iakoute (par exemple pour définir les Métis habitant la capitale historique de la région). Mais en langue iakoute on utilise aussi le mot « *bagany* » (le mot russe déformé « *pachsennyi* » qui signifie quelqu'un qui pratique le labourage). Souvent, ces deux mots sont synonymes, mais historiquement le mot « *bagany* » réfère à la colonie d'Amga. De nos jours, il n'y a pas de données ni de statistiques sur le nombre de Métis en Iakoutie ni même sur le nombre de « vieux colons russes » (Boyakova, 2017, p. 1-8).

Le processus d'immigration russe en Iakoutie n'était pas uniforme. Les Russes sont apparus en Iakoutie durant la première moitié du XVII^e siècle. La première vague d'immigrants se composait principalement de Cosaques et de commerçants de fourrures. Seul un nombre limité d'entre eux appartenait à la classe paysanne. Les Métis iakoutes sont le résultat de mariages entre Russes et femmes autochtones (en général Sakha, mais aussi Youkagir, Evens, Tchouktche et encore d'autres groupes ethniques vivant plus au nord). La plupart des immigrants russes en Iakoutie n'étaient pas accompagnés de leur famille et choisissaient souvent une femme autochtone : « Les enfants résultant de ces unions grandissaient dans la famille maternelle, et leur progéniture eut une influence substantielle sur le phénotype des Iakoutes. » (Petrova, 2004, p. 187) À leur tour, les enfants nés de mariages avec des Iakoutes baptisés ou avec des autochtones se considéraient comme russes et, en raison de cela, devinrent plus tard une composante importante de la population urbaine.

Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, quelques centaines de personnes se sont ajoutées pour travailler au projet routier Irkoutsk-Iakoutsk de la région. Par la suite, celles-ci ont formé le groupe métis de « cochers-vieux colons » (*iamchtchiki-starozhilu*). Au milieu du XVII^e siècle, des paysans russes vinrent s'installer dans les vallées de la Lena et Amga. Puis, à la fin du XVII^e siècle, des postes se sont constitués dans la région plus éloignée au nord-est – les villages de Rousskoye Ustye, Zachiversk, Pokhodsk, Verhnekolymysk, Srednekolymysk, Nizhnekolymysk, Kazachie. La vallée d'Amga et les villages nordiques (surtout Rousskoe Ustie et Pokhodsk) se distinguaient par leur grand nombre de Métis.

Des communautés métissées, par exemple les paysans de Prilensk, les Cosaques et les petits bourgeois d'Indiguirka et de Kolyma, se distinguaient par différents degrés de changements apportés à leur mode de vie économique, l'incorporation des traditions culturelles locales, le degré d'adaptation ou la perte de leur langue maternelle et des symboles de leur ethnie maternelle (Petrova, 2004, p. 12). Dans le cas des groupes géographiquement plus rapprochés, on trouve des différences énormes quant au mode de vie des paysans « laboureurs » (la colonie d'Amga et d'Olekminsk) et les « cochers-vieux colons russes ». Si les premiers pratiquaient surtout l'élevage et la culture céréalière, les seconds s'appliquaient aux activités de livraison et de transport.

En grande partie, les Russes venus s'établir dans cette région furent soumis à un processus d'acculturation et contraints à une adaptation ethnoculturelle aux nouvelles conditions de vie, perdant des éléments de leur langue première et de leur culture maternelle ainsi que des caractéristiques physiques. De cette façon, le processus de métissage, comme celui d'acculturation, s'amorçait avec l'adaptation aux conditions climatiques et géographiques locales. Se trouvant dans un environnement écologique nouveau et dans un contexte climatique plus sévère que celui auquel ils étaient habitués, les paysans russes, « *promuchlenniki* » et les Cosaques, ont souvent adapté leurs stratégies de survie selon les pratiques autochtones. En général on distingue deux variantes principales d'adaptation chez les nouveaux arrivants : premièrement, l'interpénétration graduelle dans l'environnement ethnique, un phénomène lié à l'augmentation du nombre de mariages interethniques, et l'emprunt de toutes sortes de mœurs et coutumes matérielles et spirituelles (p. ex., Amga);

deuxièmement, un certain isolement culturel a permis aux nouveaux arrivants de préserver certaines caractéristiques initiales de leur culture (dimensions religieuses, identitaires, linguistiques, etc.) (p. ex., Russkoye Ustie). La présence de formes et de types intermédiaires d'adaptation ethnoculturelle et, de plus, les exigences liées à la distance géographique et aux « conditions civilisatrices » permettant les mariages mixtes ont encouragé l'apparition de communautés métisses dans la région (Petrova, 2004, p. 67). Celles-ci ont combiné des éléments des cultures iakoute et russe. Dans chacune de ces communautés locales, on observe des phénomènes uniques sur les plans de la langue, du folklore, de la religion, des pratiques agricoles, des modes de vie et de l'identité. Parmi les exemples les plus révélateurs, on remarque la colonie du bassin de la rivière Amga et les colonies de l'extrême Nord-est – Pokhodsk et Russkoye Ustye.

De toute façon, les contacts proches avec la population iakoute dans toute une gamme de contextes ont mené à une transformation identitaire chez les Russes. Parallèlement à cela, la population iakoute a été soumise aux influences des nouveaux arrivants. L'exemple le plus évident repose sur la pratique du labourage, développée dans la région de la rivière Amga autant par les Métis que par les Iakoutes (Efremov, 2010, p. 21).

Le caractère des communautés locales de la Iakoutie est si original et distinctif qu'il s'exprime à travers la langue, le mode de vie, la religion, la culture et même dans les traits architecturaux particuliers de la région. Il convient de noter que le métissage est un phénomène assez courant en Iakoutie et que, de tout temps, les Métis se sont bien intégrés à la société, autant parmi les gens d'origine iakoute que parmi ceux d'origine russe. Les Métis sont toutefois devenus le groupe démographique dominant uniquement dans les régions mentionnées ci-dessus.

Après la réforme de Speranski en 1822, les autorités russes ont commencé à utiliser le nouveau terme officiel « *inorodets* » qui signifiait l'« autre », l'« étranger » et « un adepte d'une autre religion » (non orthodoxe, non russophone). Ce terme était utilisé pour désigner toutes les populations non russes de l'Empire. Mais les concepts de « peuple », d'« ethnie » ou de « Nation » n'existaient pas en tant que catégorie de recensement dans l'Empire russe. En général, en période de recensement, on interrogeait les habitants à propos de leur langue maternelle et de leur confession

religieuse (Martynova, 2012, p 14-15). « La Russie prérévolutionnaire était un des pays les plus multiethniques de son époque. Mais l'ethnicité n'était pas institutionnalisée ou n'était pas une notion fondamentale pour définir le statut d'un groupe. L'État n'était pas organisé par principe ethno territorial. Jusqu'aux années 1820 les habitants du pays ne savaient pas ce que signifiait le mot "nationalité". » (Tichkov, 2013, p. 234) Les conditions socioéconomiques du peuplement de la région ont profondément changé après la Révolution de 1917.

Après la Révolution puis la création de l'URSS en 1922, la Iakoutie a acquis le statut de république autonome en tant que nouvelle unité territoriale et administrative faisant partie de la République socialiste soviétique fédérale de Russie. Dans ce cas, les pouvoirs soviétiques utilisaient le principe national de la division administrative. Pendant les premières années de l'Union soviétique, les plus grandes minorités (« ethniques ») ont reçu leurs propres unités administratives (par exemple la République socialiste soviétique autonome de Tchétchénie-Ingouchie ou la République socialiste soviétique autonome bouriate, etc.). Le statut de république de Iakoutie à l'intérieur de la Russie est de nos jours maintenu (Constitution d'Iakoutie). Il est important de noter qu'en Russie, contrairement au Canada, ni les peuples autochtones ni les Métis n'ont jamais obtenu un statut officiel.

LA TRANSFORMATION IDENTITAIRE DES MÉTIS EN IAKOUTIE AU XX^E SIÈCLE

Une des conséquences de la politique de Lénine fut la nouvelle division. La fédéralisation de l'État et les possibilités de créer une autonomie pour les peuples minoritaires ont affecté le développement identitaire de ces peuples. Mais, en même temps, ces processus ont influencé les groupes minoritaires de ces territoires autonomisés, par exemple les Métis de l'Iakoutie.

Pendant les premières années du pouvoir soviétique, plus particulièrement à l'époque de la guerre civile, on a pu observer l'apparition d'éléments antagonistes nationaux entre les Iakoutes et les Russes, tel que l'arpentage des terres, à la suite du changement de régime. Lorsque la

Iakoutie a obtenu le statut de République, la plupart des paysans métis se sont trouvés mécontents (Petrova, 2004, p. 88).

Vers 1917, 96 % de la population de la Iakoutie vivait dans les villages où l'ethnie majoritaire était Sakha. Mais déjà vers 1939, les statistiques démontrent que la population des centres urbains atteignait 27 % (Romanov, 1998, p. 16). Il faut noter que les trois quarts de la population urbaine étaient russes. À propos de la communauté d'Amga, on constate que la plupart des Métis de l'époque stalinienne ont officiellement choisi l'ethnicité russe tout en préservant des éléments forts de la culture iakoute.

La collectivisation (une politique de l'État à l'époque stalinienne pour consolider la structure agraire dans les fermes collectives) et la russification au début de la période soviétique ont transformé la culture des Métis d'Amga. L'étude de la langue russe a joué un rôle majeur dans le processus de renaissance de l'ethnicité russe. L'État organisait la vie culturelle en langue russe (le théâtre, les cours universitaires, la lecture, etc.). Cette politique de Moscou a changé l'identité des groupes Métis d'Amga (Petrova, 2004, p. 132). En même temps, on peut parler de quelques vagues d'immigration russe vers le territoire de l'Iakoutie à l'époque soviétique. Ces vagues étaient liées aux grands projets industriels et technologiques, par exemple le développement de l'exploitation du diamant.

En 1994, pour la première fois en 60 ans, le nombre de Iakoutes en Iakoutie a augmenté, passant de 33 % à 40 %, et la population russe a diminué, passant de 50 % à 45 % (Petrova, 2004, p. 190). Après la période de domination politique et culturelle de Moscou, les pouvoirs locaux ont déclaré la souveraineté et ont adopté la Constitution de l'Iakoutie. La fête traditionnelle iakoute « Eseh » a reçu le statut officiel en Iakoutie, tout comme la langue iakoute qui a aussi reçu un statut officiel. Après la désagrégation de l'Union soviétique en Iakoutie, on a pu observer que les Russes n'ont pas créé de mouvement ethnopolitique consolidé. La différenciation des intérêts politiques des Russes représentait une difficulté dans le processus de consolidation ethnopolitique. De plus, la plupart des Russes en région étaient des immigrants de première ou de deuxième génération. Un autre facteur important était l'affaiblissement

de la famille russe en tant qu'institution, qui n'arrivait pas à exprimer l'ethnicité russe. Grâce à ces facteurs, on peut parler de la *iakutisation* du peuplement d'Amga. Après le changement de statut des Iakoutes et des changements sociopolitiques radicaux, la communauté russe a pu s'intégrer à la société du peuple autochtone (Petrova, 2004, p. 180). Nous pouvons maintenant fixer la transformation identitaire des Métis en direction de l'identité iakoute. Dans la Iakoutie moderne, les Iakoutes utilisent l'ethnicité pour exprimer le sentiment des valeurs perdues.

À la périphérie nord-est du territoire, on observe une situation inverse. Le peuple métis était inscrit par les fonctionnaires de l'État selon des catégories tout à fait russes. Cette russification avait un caractère nominal et n'avait pas d'influence sur l'identité locale. En même temps, le terme utilisé par la population locale pour s'autodésigner était « *doselnue* » (signifiant « vrais », « vieux ») et l'autre mot « *russkoustintcu* » servait à désigner les habitants de Rousskoye Ustie. Les populations de Rousskoye Ustie sentaient une grande distance entre eux-mêmes et les immigrants russes qui venaient s'établir en région. Pour souligner la différence entre les Russes locaux (de Rousskoye Ustie) et les « vrais » Russes (immigrants), on utilisait le terme non officiel « *mestnorusskie* » pour nommer et identifier le peuple local. Ce terme avait souvent (sauf sur le territoire du village) une connotation négative (Vahtin, Golovko et Schweitzer, 2004, p. 123). À l'époque de l'Empire russe et à l'époque soviétique, la population métissée de Rousskoye Ustie n'avait pas les allègements qu'avaient ses voisins autochtones tels que les Youkaguirs, les Tchouktches, les Dolganes. Nous faisons référence entre autres aux quotas pour la pêche et la chasse ainsi qu'à l'accès aux programmes d'éducation pour les peuples autochtones nordiques. Il y avait ainsi une pratique selon laquelle les enfants étaient inscrits dans les fichiers administratifs comme peuples autochtones. Pourtant, cette pratique avait une cause économique et n'avait pas d'influence sur l'identité locale. Dans la tradition russe, on utilise rarement le terme « Métis », mais nombreux sont les témoignages selon lesquels les habitants de Rousskoye Ustie parlaient toujours d'eux-mêmes en se référant à leurs origines métisses (Vahtin, Golovko et Schweitzer, 2004, p. 109-115).

Dans les années 1980-1990, alors que la société soviétique, et ensuite postsoviétique, connaissait une expérience sociale traumatisante, on

a pu observer le processus de reconstruction identitaire des habitants de Rousskoye Ustie. L'historien local Tchikachev essaya de prouver que les habitants de Rousskoye Ustie étaient les Russes (Tchikachev, 2010, p. 20) « les plus vrais ». Le travail de Tchikachev sur la construction de l'identité de la population locale est remarquable à bien des égards, car il comprend non seulement du journalisme, mais aussi des activités sociales publiques. De plus, étant originaire de Rousskoye Ustie, Tchikachev nous offre un regard sur l'histoire, la culture et l'identité de vieux-colons russes, et ce, de l'intérieur. Il n'est pas un observateur extérieur ou un chercheur, comme Zenzinov au début du XX^e siècle. C'est un résident de Rousskoye Ustie dont la famille, l'histoire personnelle et les expériences sont étroitement liées avec ce territoire. Tout d'abord, dans les textes de Tchikachev, les définitions utilisées pour nommer les différents groupes ethniques sont remarquables. Par exemple, il appelle le peuplement de Rousskoye Ustie « société russe d'Indigirka », « anciens résidents russes de l'Arctique ». Dans de rares cas, en parlant de l'origine de ses compatriotes, Tchikachev utilise le terme « métis » (Tchikachev, 2010, p. 11). Les peuples autochtones voisins de la région sont souvent appelés « indigènes ». Il a aussi proposé une théorie d'origine du peuplement de Novgorod (une des plus vieilles et importantes villes de la Russie médiévale). Cependant, comme l'a souligné Tichkov : « Un signe de la communauté ethnique n'est pas une "origine commune", mais la notion ou le mythe d'un destin historique commun des membres de cette communauté » (Tichkov, 2013). L'identité construite par Tchikachev l'a emporté simplement en raison de l'absence d'autres concepts.

Pour son analyse, il utilisa une foule de documents historiques, expliquant que les ancêtres des habitants venaient, à l'origine, de la ville de Novgorod et, victimes d'Ivan le Terrible, sont arrivés dans les terres du nord de la Iakoutie pour tenter de se cacher. Sur le territoire du village, ils avaient construit des monuments en l'honneur des pionniers russes. Dans la presse de l'époque, on mentionne l'existence d'une compagnie de Rousskoye Ustie. L'apogée de cette compagnie fut souligné lors du jubilé des 350 ans de la fondation du village. Aujourd'hui, une partie des habitants du village insiste sur cette version quant à leurs origines et prend encore contact avec les autorités et les activistes de Novgorod. Cependant, on remarque maintenant que le concept proposé par Tchikachev a

pratiquement obtenu un statut officiel. Il a proposé un mythe sur l'origine, et a créé un discours ayant trouvé sa continuation dans la politique et la rhétorique des autorités locales (Tchikachev, 2007, p. 16-23).

En Iakoutie n'existe pas d'organisations provinciales, telles que la Manitoba Metis Federation ou l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba, pour canaliser les revendications politiques et juridiques des Métis. La Constitution de la République Sakha (art. 42) garantit « la conservation et la renaissance des peuples autochtones de la République Sakha, les vieux colons russes et les autres » (Constitution de la République Sakha). Cela signifie que les « vieux colons russes » ont le même statut et les mêmes droits que les peuples autochtones du Nord, et qu'ils ont donc accès à de bons quotas pour la pêche et la chasse.

Mais dans chaque village où il y a une communauté locale de Métis, que ce soit au passé ou au présent, il existe un organisme de type folklorique ayant un rôle représentatif de la société historique locale. Chaque groupe de Métis garde son identité locale et tente de prouver que ce groupe existe, ce qui, d'habitude, s'exprime sur le plan de la représentation culturelle. Ainsi, la plupart des activités de l'organisme « Les descendants de cochers-vieux colons » (village Elanka) sont de type folklorique, et se manifestent par exemple lors de festivals de chansons traditionnelles. On peut observer des activités semblables du côté de l'« Organisation des vieux colons russe » (du village de Pavlovsk). Hormis d'en préserver le folklore, le but principal de cette organisation est de sauvegarder la mémoire historique, en allant par exemple installer une croix commémorative (Sokolov, 2011). Mais si les activités culturelles sont présentes dans l'espace social de la région, c'est surtout une manière et une occasion de dire : « nous existons ».

IDENTITÉ ET CONSOLIDATION DE MÉTIS AU CANADA

Dans l'histoire des communautés métisses, que ce soit en Iakoutie ou dans l'Ouest canadien, on peut établir de nombreux parallèles, tant en ce qui concerne les conditions géographiques, historiques, économiques que les dimensions socioculturelles. En même temps, on doit reconnaître

une différence fondamentale entre les Métis de l'Ouest canadien et ceux de la Sibérie orientale.

Déjà vers le XIX^e siècle, on a pu constater l'existence d'une nation métisse de l'Ouest majoritairement francophone sur le territoire de la Terre de Rupert. Cette communauté ethnique était hétérogène et se trouvait en marge de la société (eurocanadienne) (Gagnon, 2008, p. 301). La nation métisse existait en co-voisinage avec les peuples amérindiens et pratiquait la chasse au bison, la traite des fourrures et le labourage de la terre. La capacité à créer un gouvernement provisoire au Manitoba, en 1870, a prouvé que les Métis pouvaient être une société consolidée, consciente de ses droits.



Deux soulèvements importants, d'abord en 1869-1870 puis en 1885, témoignent également de cette détermination. En effet, les Métis de l'Ouest canadien se sont révoltés contre le pouvoir fédéral et ont activement affirmé leurs droits. La résistance de 1869 a donné naissance à la province du Manitoba en 1870 et aurait dû garantir aux francophones l'accès aux terres et aux écoles catholiques. Mais la politique d'Ottawa avait comme objectif de prendre possession de ces terres et elle provoqua du même coup une nouvelle rébellion. À la suite de la défaite de Batoche

(Saskatchewan, province située plus à l'ouest) et de la pendaison de Louis Riel (1885), on a pu observer une grande diminution du nombre de Métis dans la région, qui sont passés de majoritaires (83 % en 1870) à minoritaires (environ 7 % en 1886) (Dickanson, 1996, p. 261). Comme le souligne Denis Gagnon, cette époque charnière que constitue la période 1870-1885 « est également marquée par la lutte contre l'assujettissement. Dans le cadre des traités numérotés de la fin du XIX^e siècle, les Métis sont obligés de se choisir une identité au détriment d'une autre. Le statut métis n'est désormais plus une option et nous voyons que l'assimilation forcée des Métis est un des objectifs poursuivis par le gouvernement. » (Gagnon, 2008, p. 303) Ainsi, dans le cas précis des Métis de l'Ouest, on peut parler de l'existence historique d'une communauté métisse consolidée, mais qui subit de la discrimination et qu'on tenta d'assimiler. Ultérieurement, les Métis francophones sont devenus victimes de la discrimination par d'autres groupes ethniques (les Franco-Manitobains par exemple) et victimes de la politique discriminatoire dirigée par l'État (en fait foi la Loi sur les Indiens) (Gagnon, 2008, p. 304).

Ces rébellions sont à l'origine de la mémoire historique collective des Métis francophones. Elles ont permis la consolidation de leur identité. On peut affirmer que la figure de Louis Riel a joué un rôle très important dans la construction de l'identité des Métis de l'Ouest. Louis Riel, alors qu'il était toujours actif, est devenu un symbole vivant pour la lutte des droits. La biographie héroïque de Riel, sa mort tragique sont des sujets « éternels » pour les Métis francophones, puisque sa figure, son aura et son image sont directement liés aux événements des années 1870 et 1885. Ce sont des dates qui ont la même importance pour la mémoire historique des Métis que le *Grand Dérangement* (1755-1763) peut avoir pour les Acadiens. On peut constater ce phénomène en considérant les activités que choisissent de tenir les associations provinciales. Par exemple, le grand rassemblement annuel de Batoche, en Saskatchewan, ou celui des Métis de l'Ontario et des provinces de l'Ouest commémorent la bataille tragique et la Rébellion du Nord-Ouest et font foi de cette stratégie. Un autre exemple est celui de la cérémonie annuelle au cimetière de Saint-Boniface, qui se tient chaque année, le 16 novembre, jour de la mort de Louis Riel. Y participent les membres de l'Union nationale métisse

Saint-Joseph du Manitoba et ceux de la Manitoba Metis Federation. On peut affirmer qu’

il existe quelques « constantes » de la mémoire collective (historique) devenant très importantes pour la société et [qui] tiennent lieu d’éléments identitaires fondamentaux. Il est tout aussi impossible d’imaginer l’identité arménienne sans son souvenir du Génocide de 1915, ni l’identité juive – sans le souvenir de l’Holocauste, ni l’identité moderne russe – sans la grande victoire de 1945 sur l’Allemagne Nazie. (Tichkov, 2013)

Les événements de 1870-1885 sont aussi des éléments de l’histoire collective et familiale. La tragédie commune commémorée par les descendants permet de définir un aspect des frontières de la communauté. Dans le cas des Métis de l’Ouest, cette tragédie collective a trouvé son reflet dans le destin personnel de leur *leader*.

Dans les années 1960-1970, les Métis de l’Ouest canadien et de l’Ontario ont créé des associations permettant d’exprimer leurs revendications politiques et de défendre leurs droits : sur l’échelon provincial, la Metis Nation of Ontario, la Manitoba Metis Federation, la Metis Nation en Saskatchewan, la Metis Nation of Alberta et le Metis Provincial Council of British Columbia ; sur l’échelon fédéral, le Ralliement national des Métis. Durant cette période, l’objectif des luttes était d’obtenir le statut d’autochtone à l’intérieur du pays et de gagner la reconnaissance de leurs droits. Le résultat de cette lutte politique collective fut une inclusion dans la Constitution de 1982. « Cette légitimation n’engendre pas automatiquement la reconnaissance de leurs droits ni la réparation des injustices passées. La négligence des différents niveaux de gouvernements persiste et les pousse à se battre pour qu’une place leur soit réservée aux différentes tables de négociations constitutionnelles dans les années 1980 et 1990. » (Kermoal, 2009, p. 99-100) On peut affirmer que cette tactique a eu un certain succès, et, aujourd’hui, nous en voyons les résultats. Un exemple bien connu est celui de l’arrêt *Powley*. Grâce à ce précédent, la Cour suprême du Canada a dû juridiquement définir ce que sont les communautés métisses.

Dans le cas du Manitoba, on peut souligner une autre tendance, soit la concurrence entre les organisations des Métis francophones et

anglophones : l'Union nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba (UNM) et la Manitoba Metis Federation (MMF). Depuis 1967 (date de sa fondation), la MMF essaie de jouer le premier rôle et d'être la seule représentante des Métis manitobains. Comme l'UNM s'est auto-exclue au milieu des années 1960 du processus de subvention du gouvernement fédéral, la MMF a reçu la majorité du financement. C'est donc l'UNM elle-même qui a permis à la MMF de prendre le leadership et de devenir le représentant principal de tous les Métis incluant les Métis francophones de la province. Aussi, il faut souligner le fait qu'il y a concurrence entre les différentes notions de ce qui constitue l'identité métisse. En général, on peut dire que l'UNM représentait les Métis de la classe moyenne, catholiques et agriculteurs. Mais pour la MMF, le stéréotype du Métis est beaucoup plus proche du chasseur de bisons nomade, beaucoup plus autochtone qu'eurocanadien (Gagnon, 2009, p. 281-82). À cause des difficultés qu'elle a eues à dialoguer avec la MMF au début du XXI^e siècle, l'UNM a choisi de se rapprocher politiquement des Métis du Québec. Dans ce contexte de concurrence, la question la plus importante reste la définition du terme « Métis ». Qu'est-ce qu'un vrai Métis ? La nation métisse historique, depuis ses origines, ou encore chaque individu ayant des ancêtres autochtones et eurocanadiens ? Mais, presque chaque fois, les débats sur l'identité du « vrai » Métis viennent déranger cette quête pour la reconnaissance. Denis Gagnon donne quelques exemples de ces notions discriminatoires : « les Métis de l'Est ne devraient pas avoir le droit de se nommer ainsi » (Ralliement national des Métis), ou encore « les seuls vrais Métis sont les Métis descendants de la Rivière-Rouge qui ont reçu un script, c'est-à-dire un certificat émis par le gouvernement garantissant un lot de terre à chacun de leurs descendants » (Gagnon, 2009, p. 299).

Depuis le début du XXI^e siècle, le processus de reconnaissance des Métis du Québec, du Labrador, des Maritimes et des Territoires du Nord-Ouest est rendu difficile en raison de la reconnaissance officielle des Métis comme l'un des trois groupes de peuples autochtones du Canada.

CONCLUSION

Les communautés locales d'Iakoutie possèdent des caractéristiques propres et distinctives, comme la langue, le mode de vie, la religion, la culture, qui se reflètent même dans les traits architecturaux particuliers à la région. En même temps, il convient de noter que le métissage est un phénomène assez courant en Iakoutie et qu'au présent, comme c'était le cas dans le passé, les personnes d'origine métisse sont bien intégrées à la fois parmi les Iakoutes et parmi les Russes. Les Métis ont toutefois formé des groupes démographiques dominants uniquement dans les régions mentionnées ci-dessus. Les communautés métissées de l'Iakoutie ne se considèrent pas comme un groupe unifié et consolidé, préférant se référer à l'identité locale. L'identité de ces gens avait un caractère très local et n'a pas mené à l'apparition d'une forte « supra-communauté » métisse à l'échelle régionale. En Iakoutie au XX^e siècle, la transformation identitaire fut liée aux grands bouleversements sociaux (révolution de 1917 et chute de l'Union soviétique). Nous voyons que ces groupes n'insistent pas sur la représentation politique, ils n'ont pas de revendications politiques et juridiques, ils n'ont pas comme but d'accéder à cette représentation.

Dans le cas des Métis du Canada, on constate la situation inverse. On y trouve des groupes et organismes distincts qui recherchent la reconnaissance de leurs droits sur les plans politique et juridique. Ces groupes ne sont pas unis, et sont en compétition les uns avec les autres afin de bâtir leur propre hiérarchie métisse. Chaque groupe construit son propre concept de « vrai » Métis en opposition à l'autre, « l'autre » Métis. En même temps, malgré une expérience historique différente, on constate que les Métis de l'Ouest ont en commun une mémoire historique, en la figure de Louis Riel, le plus connu des Métis de l'histoire du Canada. On peut aussi constater qu'il existe un problème de reconnaissance des Métis du Québec par le gouvernement alors que les Métis de l'Ouest et de l'Ontario, eux, sont déjà officiellement reconnus par les pouvoirs canadiens. Et dans le cas de la Iakoutie, l'aspect politique des organisations représentant les « vieux colons russes » se limite à leur présence dans l'espace culturel. Mais puisque cette représentation a une dimension ethnique, on peut la reconnaître comme une forme de comportement ethnopolitique.

BIBLIOGRAPHIE

- Boyakova, Sardana, « Russkiestarožilu v Iakoutii: kultura i landshaft » [« Les vieux colons russes: culture et paysage »], *Arktika i Sever [L'Arctique et le Nord]*, n° 9. [En ligne.]
- Constitution de la République Sakha, 1992. [En ligne.]
- Dickason, Olive Patricia, *Les Premières Nations du Canada*, Québec, Les éditions du Septentrion, 1996.
- Efremov, Nicolay, « V.N. Vasilev i Amginskaia sloboda » [V.N. Vasiliev et Amga-Sloboda]: 18-28, *Vo imiavozroždenia, sokhranenia i razvitiia koul'tourynarodov Sibiri. Rousskaia etnograficheskaia traditsia* [Au nom de la renaissance, de la préservation et du développement des cultures des peuples de la Sibérie. La tradition ethnographique russe], Novossibirsk, Nauka, 2010.
- Gagnon, Denis, « La création des “vrais Métis” »: définition identitaire, assujettissement et résistances », *Port Acadie*, vol. 13-14-15, 2008, p. 295-307.
- , « De la dissimulation à la revendication identitaire: l'exemple des Métis francophones du Manitoba », dans Marie Salaun (dir.), *Autochtonies: vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
- Kermoal, Nathalie, « La troisième résistance métisse de l'Ouest canadien: Un enjeu de partage », *Recherche amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 3, 2009, p. 97-106.
- Martynova, Elena « Narod Severo-Zapadnoy Sibiri: definitsii nauchno-politicheskogo diskursa // Ethnograficheskoye obozrenie » [Les peuples de la Sibérie du Nord-Ouest: définitions et le discours scientifique et politique], *Revue ethnographique*, vol. 2, 2012, p. 13-18.
- Petrova, Tatyana, *Russkoe naselenie Iakouti: problemy etnokoul'turnoi adaptatsii* [La population russe d'Iakoutie: Problèmes d'adaptation ethnoculturelle], Iakoutsk, Izdatel'stvo Ia. N. C. S. O. RAN., 2004.
- Romanov, Ivan, *Formirovanie russkogo naselenija Iakouti (1917-1941): istoriko-demograficheski otchert* [La formation de la population russe en Iakoutie (1917-1941): une esquisse historico-démographique], Iakoutsk, Izdatel'stvo Ia. N. C. S. O. RAN, 1998.
- Service fédérale de statistique, recensement de 2010, Moscou, 2011. [En ligne.]
- Sokolov, A. D., « Po sledam gosudarevuh iamchikov » [Sur la trace d'Iamchiks], Iakutsk, 2011. [En ligne.]
- Statistique Canada, « Enquête régionale longitudinale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2002/2003 », Ottawa, 2002-2003. [En ligne.]
- Tichkov, Valery, « *Construirovani etnicheskoy identichnosti* » [La construction de l'identité ethnique], Moscou, 2013. [En ligne.]

———, *Rekviem po etnosu* [Requiem pour l'ethnie], Moscou, Nauka, 2003.

———, *Le people russe* [Rossiiskinarod], Moscou, Nauka, 2013.

Tchikachev, Alexey, *Russkie v Arktike* [Les Russes en Arctique], Novosibirsk, Naouka, 2007.

———, *Russkoe serdtse Arktiki* [Le cœur russe de l'Arctique], Iakoutsk, Literatyrny fond, 2010.

Vahtin, Nicolay, Evgeny Golovko et Peter Schweitzer, *Russkie Starozilu Sibiri: Socialnue i simvolicheskie aspectu samosoznania* [Les vieux colons russes de la Sibirie: Aspects sociaux et symboliques de l'identité], Moscou, Novoe Izdatelstvo, 2004.

MATERIAL MÉTISSAGE: MOCCASINS AS EXAMPLE OF THE MATERIALISATION OF INFLUENCES ON METIS IDENTITY

Christoph Laugs

INTRODUCTION

During the nineteenth century, communities of people who were of mixed First Nations and Euro-Canadian ancestries went through a process of ethnogenesis. While many people of mixed descent had previously lived on the prairies, during the nineteenth century they developed an identity to an extent not seen previously (Ens and Sawchuck, 2016, p. 4-6).¹ Clothing – and especially its decoration – was and remains an important element of this Metis identity.² This interrelation, which has

-
1. I am using the term “identity” in the sense Rogers Brubaker and Frederick Cooper describe as “groupness”: the sense of belonging to a distinctive, bounded, solidary group. (Cooper, 2005, p. 76)
 2. I am employing the term “Metis” without the acute accent for two reasons. First, “Métis/métis” has become a politicised term and in 1984, the Métis National

been studied by scholars such as Sherry Farrell Racette (2004), functions on different levels. The Cree and Anishinaabe names for the Metis, for example, translate into English as “the flower beadwork people” (Farrell Racette, 2011, p. 5). This is an indicator of the importance of clothing and its decoration for Metis identity. This relation between clothing and identity was and is, of course, not unique to Metis people. Numerous studies have analysed this relation in other contexts. One prominent example is Hugh Trevor-Roper’s (1983) analysis of the kilt in Scotland.

Material culture almost always has a unifying function: for example, the wearing of similar clothing can promote feelings of group belonging.³ Additionally, it usually has an element of exclusion and demarcation (Auslander, 2005, p. 17). The definition of individual groups is often achieved through the drawing of clear lines which differentiate it from other groups. This is especially true for Metis people, who not only differentiated themselves from First Nations and Euro-Canadians but were at the same time excluded from these groups (Frideres, 1983, p. 291).⁴ For these reasons, one would expect to find evidence of distinctive Metis clothing which differs from both First Nation and Euro-Canadian dress.

council stated that “[w]ritten with a small “m,” métis is a racial term for anyone of mixed Indian and European ancestry. Written with a capital “M,” Métis is a socio-cultural or political term for those originally of mixed ancestry who evolved into a distinct indigenous people during a certain historical period in a certain region in Canada” (Métis National Council quoted in Peterson and Brown, 2001, p. 6) As Jaqueline Peterson and Jennifer Brown, the editors of *the New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, state, employing this distinction “would be to take it upon ourselves to decide who belongs to socio-political categories that are still subject to redefinition and evolution” (2001, p. 6). Second, the use of an accent on the “e” is often associated with French-speaking Metis, whereas English-speaking Metis have sometimes been called “Half-breed” (St-Onge, Podruchny, and Macdougall, 2012, p. xxix). In order to indicate the diversity of Metis origins, I follow the recent example of Brenda Macdougall, Laura Peers and Carolyn Podruchny by spelling Metis with a capital “M” and without the acute accent.

3. This feeling of belonging was explained by Max Weber (2002, p. 527-530), who called it “Zusammengehörigkeitsgefühl.”
4. For reasons of lucidity, I am using the term “Euro-Canadian” to refer to non-aboriginal people. Thus, the term can include travellers, settlers, and fur-traders from eastern Canada, from Quebec, from Europe, as well as from the United States. Whenever possible, or where applicable, I use more precise terms (e.g. “Scottish” or “French-Canadian”).

Contrary to expectations, however, in the case of Metis clothing, such a clear distinction does not exist. Many museum curators, ethnologists, and art historians find that there is no clear-cut line between First Nations and Metis people with regard to clothing or other aspects of their material culture. Moreover, many Metis objects collected in museums were not recorded as Metis but rather as Cree, Ojibwa, Assiniboine, or unknown, as Ted Brasser has documented (2001, p. 222). In the case of clothing in general and moccasins in particular, Metis people were subjected to influences from First Nations as well as from Euro-Canadians and incorporated several of them into their clothing. Metis people, however, did more than combine different influences and elements for practical reasons or because of their availability on the prairies. They also included aesthetic considerations and developed elements and features as well as add new ones. In general, a tendency towards an increasing use of Euro-Canadian and a decrease in the use of First Nations elements can be identified. Nevertheless, Metis clothing remained distinct from Euro-Canadian clothing – not least because of moccasins – and continued to serve as an important marker of difference.

In this paper, I examine how influences on Metis culture, and Metis reactions to these influences, have been materialised in Metis clothing with a special focus on moccasins. I analyse how Metis people adapted new materials and new techniques, combined them with existing ones, added new aspects, and thus created a hybrid style of moccasins. In order to show how they used material culture to manifest their cultural distinctiveness during the nineteenth century, I will proceed in two stages. First, I will elaborate on the theoretical background of the correlation between clothing and the development of a sense of group belonging. And second, I shall employ these theoretical ideas in a discussion of three pairs of moccasins currently located in Canadian museum collections.

CONNECTING CLOTHING AND IDENTITY CONSTRUCTION

Clothing and identity are linked in a variety of ways. First of all, clothing is a representation of identity. It can show – among other things – the wearer's gender, class, age, origin, profession, and wealth (Little, 2001, p. 240). Clothing not only shows status or identity, however, it can also

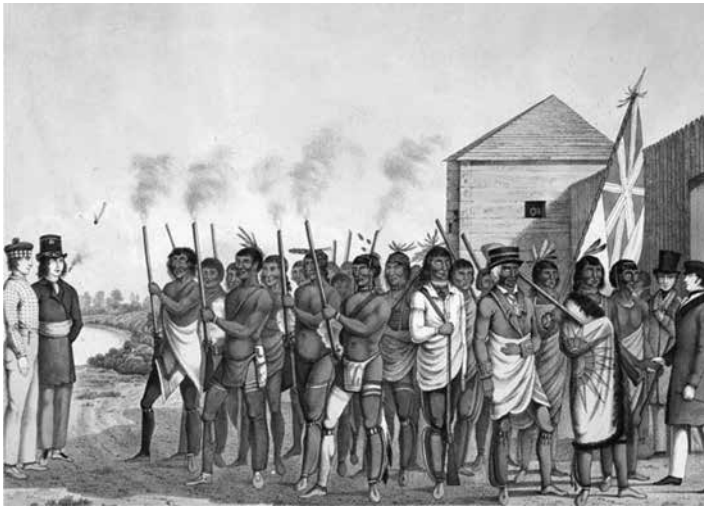
contribute to identity formation, as Ann Little (2001, p. 241) and Sherry Farrell Racette (2001, p. 181) among others have shown. Little argues that in colonial New England, someone wearing Puritan clothes would relate to someone else wearing the same clothes, even if they had never met before. Based solely on their clothing, they would believe themselves to be members of the same group; their clothing would thus become a marker of identity and contribute to shaping their shared identity. In the Metis context, Sherry Farrell Racette argues that “clothing can be instrumental in the active construction of group identity, [...] communicating the underlying history and present social relations of a group, both articulating and bringing identity into being” (2001, p. 182). In a third step, clothing can be used to demonstrate identity. By wearing clothes that have become associated with a specific identity, one shows this sense of belonging to others. This display of belonging is overt and directed towards the general public as well as towards fellow members of the group in question. Importantly, this latter function is dependent upon the previous two. Only when clothing has become a representation of identity and an active agent in the construction of group identity can it become “self-perpetuating” (Sprenger, 1972, p. 15) and function as a demonstrator of identity.

Although this correlation between objects and identity construction may potentially work with any type of object, clothes seem to play a special role. As Beverly Lemire (2009, p. 85) has pointed out in her study on clothing and textiles in the Atlantic World, the cultural significance of clothes has been based on two factors. First, clothes have been nearly omnipresent. Second, as clothes do not last as long as, for example, furniture or dwellings, humans have had to make or buy new clothes in regular intervals. Thus, clothing emerged as one of the most important consumer goods and through this economic importance gained cultural importance, too. Since moccasins are a special item of clothing, it is important to point out the significance in footwear in this context. As many studies – for example by Giorgio Riello and Peter McNeil – have shown, shoes are more than a protection for the feet. They represent one’s taste; they can demonstrate the wearer’s identity – be it national, regional, or professional – their class or status, and gender: they are the “extension of the corporeal Ego” (Riello and McNeil, 2006,

p. 3). Concerning Euro-Canadian shoes, there were no major shifts in footwear during the nineteenth century. In studies based on shoes in Germany, Britain and the Eastern United States, Nancy Rexford and Anne Sudrow have established that in Europe and America respectively significant changes in footwear only began in the first decades of the twentieth century. Before that, changes occurred very slowly and were rather minor (Rexford, 2006, p. 139), as prior to the 1920s shoes were primarily a practical item and only secondarily a fashion item (Sudrow, 2010, p. 63-64). This is in marked contrast to the situation with regard to Metis moccasins. Their appearances changed significantly and rather rapidly throughout the nineteenth century as I shall show with the help of the examples below.

By taking moccasins as source material for my examination, I am applying a material history approach. Whereas material sources have played an important part in the humanities for a rather long time – archaeologists, anthropologists, or art historians, for example, have been working with non-textual sources for decades if not centuries – the field of history has only focused on material sources in the last fifteen or twenty years (AHR Conversation, 2009, p. 1355). Historians working on material history are generally not interested in the objects they analyse in and of themselves, but rather as a means to gain “routes to past experience” as Karen Harvey has put it (2009, p. 7); they use artefacts “as well as written evidence to reconstruct the patterns of meanings, values, and norms” (Grassby, 2005, p. 592). The use of material and non-material sources is essential to the approach of material history as the latter provide indispensable “actional and biographical context” (Tilley, 1999, p. 264). Although material history is primarily focused on the micro level – in the current instance on three pairs of footwear – it is also important to examine the meso and macro levels to see how objects are both embedded in, and contribute to, the shaping of their cultural surroundings and the people who used them. In the context of a society that was increasingly dominated by Euro-Canadian settlers, wearing Metis moccasins was a political statement as Metis, like all Aboriginal peoples in colonial contexts, could “stake out positions through their compliance with, or refusal of, [...] aesthetic boundaries” of the colonisers (Auslander, 2005, p. 1023).

With Metis clothing, it is possible to identify the influences of both First Nations and Euro-Canadian clothing, and there are many sources on Metis clothing in the nineteenth century. Most of these come from Euro-Canadian observers and comprise descriptions in narratives as well as photographs, drawings, and paintings. Some of the earliest depictions are the drawings and paintings of Peter Rindisbacher, a Swiss artist who settled on the Red River in the 1820s and who along with George Caitlin and Paul Kane painted many of the best-known pictures of Aboriginal peoples on the prairies. Some of Rindisbacher's works contain depictions of Metis men who are shown wearing leggings and moccasins, woollen or leather coats, a *ceinture fléchée* – or sash – around the waist and either a top hat or a beret.



Rindisbacher, Peter, *The Red Lake Chief with some of his Followers arriving at the Red River and visiting the Governor*, 1825, Watercolour, Library and Archives Canada/
Peter Rindisbacher collection/c001942k.

By mid-century, the descriptions of Metis clothing had changed little from Rindisbacher's pictures. In 1860, Henry Hind noted about Metis people that "[t]he young men wear handsome blue frock coats, with brass buttons, and round their waist a long scarlet woollen sash; the young women are neatly dressed like the country girls at home" (Hind, 1860,

p. 208). James Carnegie, the Earl of Southesk, wrote in 1875 that Metis men wore a “dark-blue capot, a black cap, and black moleskin trowsers [sic] and moccasins” (Carnegie, 1875, p. 45). It is noteworthy that most descriptions focus on men’s clothing. Henry Youle Hind’s half sentence that women are dressed like “girls at home” is one of the few references to Metis women’s clothing. Therefore, my analysis focuses on Metis men’s moccasins, even though it is not always possible to tell if a pair of moccasin had been made for a man or a woman. Yet, there are some indications upon which I will elaborate when addressing the three examples. Although Metis women’s clothing is hardly described in travel literature, their beauty is. Robert Ballantyne (1848, p. 106) and Alexander Ross (1856, p. 191), for example, mention the beauty of Metis women and complain how hard it was to talk to them as they tended to avoid the company of strangers. Yet, they only refer to their physical features and do not describe their clothing. Moreover, when photographs from the 1860s, 1870s, and 1880s show Metis women, they are usually dressed in long black dresses with long arms and a high neckline, which make it impossible to see if they were wearing moccasin, boots, or any other type of footwear. Around mid-century, typical Metis men’s clothing comprised dark trousers, often made of corduroy, a long dark blue coat called “capote”, a sash around the waist, and moccasins decorated with floral patterns in beadwork, quill, or silk embroidery, the attire changed significantly between roughly 1840 and 1880. Towards the end of the century, photographs often show men wearing Euro-Canadian style suits with matching trousers, vest, and jacket over a white shirt. Nonetheless, it is possible to identify them as Metis by two items: the moccasins and the sash.

MOCCASINS

Moccasins in general are an item of clothing that is typical for the Indigenous peoples of North America. Although they have also been used in Siberia and northern Scandinavia, in neither place have they been as common as in North America. As Danish archaeologist Guttmund Hatt has shown, moccasins have been worn for several hundred – if not thousand – years. Thus, Metis people’s use of moccasin is something

they most likely adopted from First Nations practice. Inuit and First Nations had been using moccasins long before contact with Euro-Canadians. There were many variations and there were only very few areas in North America where Inuit and First Nations did not wear moccasins (Hatt, 1916, p. 151). On the prairies, moreover, many First Nations had also decorated their moccasins as well as other items of clothing before contact (Koch, 1977, p. 4). Notwithstanding enormous variations, there are a number of features almost all moccasins have in common. First of all, moccasins are made of leather; usually a type of leather that could be obtained locally. Therefore, moccasins from the subarctic regions have often been made of caribouhide, whereas further south typical leathers were derived from other deer species or buffalo and produced in a process that included boiling in animal brain or smoking (Baillargeon, 2010, p. 5). Although most moccasins today are made from chemically tanned cowhide, home tanning caribou and deer hide is still practiced by Metis and First Nations communities across Canada.

A second typical feature of moccasins is the sole. Whereas most Euro-Canadian footwear has a rather thick sole consisting of several layers, moccasins usually have a single-layered sole. With some moccasins, the sole and the upper of the shoe are the same piece of leather; with others, a piece of leather is inserted as a sole. Some of these soles are made of raw hide and are thus thicker and harder than soles made of tanned leather. The type of moccasin and the choice of sole used largely depended on the land they would be used on. For softer ground, like that of the subarctic or the eastern woodlands, softer soles have been prominent, whereas on the prairies, where stony terrain and hard plants such as cactuses are prominent, most moccasins have been made with rawhide soles.

THE SPEYER COLLECTION MOCCASINS

The first example of moccasins to be analysed in the following was neither made nor worn by Metis people. It is an example of the moccasins that were typical for the eastern woodlands around the beginning of the nineteenth century. It is currently located in the Speyer Collection at the Canadian Museum of History in Gatineau (CMH III-L-271 a,b). The

Collection returned to Canada in the 1970s when the National Museum of Man bought it from Arthur Speyer whose grandfather had collected “Indian curios” from collectors in Germany and Europe. Some of the items in the collection were collected by European travellers who had visited North America and others by German mercenaries during the American War of Independence who bought, traded, or stole artefacts from Native Americans and First Nations and brought them to Europe (Feest, 2001, p. 45-46). Unfortunately, Speyer did not want to disclose from whom his family had acquired the artefacts. Thus, it is not possible to trace individual artefacts back to their original collector or to identify the time and place of their acquisition (Brasser, 1968). Nevertheless, this pair of moccasins has been identified as Algonquin and dated to the early nineteenth century based on its design. The moccasins are relevant to the present discussion as they are in a way typical for a style dominant in Eastern Canada in the first half of the nineteenth century. Each of the two shoes is made out of one single piece of leather which is sown together to form the moccasin. This is done with one seam at the front of the shoe and one at the back.



Moccasins, CMH, III-L-271 a,b, Canadian Museum of History, Gatineau, III-L-271 a,b.

Another feature which is typical for this time is the use of porcupine quills as decoration. These quills were dyed with pigments from plants,

animals, or soil before they were flattened and stitched on the moccasins (Brasser, 1976, p. 16). As on this pair, the quillwork decoration of moccasins often follows the contours of the seams. This use is purely decorative as the quills do not hold the seam together and are mainly used to cover them. The third typical feature of this pair of moccasins is that sinew is used for sewing. Animal sinew, often caribou or bison depending on availability, can be used for sewing and replaces both needle and thread. Normally, sinew is very hard and stiff when dry but becomes soft and pliable when wet. Thus, moccasin makers put a string of sinew in water leaving only the tip unsubmerged and thus subject to drying and hardening; it could then be used to thread the sinew through holes which had been punched into the leather with an awl.

Although this particular pair is from Eastern Canada, the same type of moccasin was probably also used on the Red River and on the prairies. When looking closely at Peter Rindisbacher's painting of Fort Garry, it is possible to identify this type of moccasin on the feet of every member of the First Nations group in the centre of the picture. Rindisbacher shows them wearing moccasins with one front seam that is covered with decorations. Although the back of the shoes and the sole cannot be seen, it can be assumed that these moccasins did not have a separate sole and that there was one seam in the back which ended either in a straight seam or a T-seam. Additionally, these moccasins differ from those worn by the two Metis men positioned in the left of the picture. Their moccasins do not have a seam in the front but rather a dark vamp – a sort of instep – on the top of the foot, a feature to be elaborated on in the next two sections.

LOUIS RIEL'S MOCCASINS

The second pair of moccasins to be discussed are Metis moccasins (MSBM EE-348 a,b). These moccasins were worn by Louis Riel in 1885 when he was imprisoned in Regina (*List of Articles*). Although it is not known definitively if they were made by a Metis person, Riel was selective about the moccasins he wore. When he was in exile in Saint-Joseph, North Dakota in 1870, he asked for moccasins made by his mother, although there were faster and easier ways to obtain moccasins in Saint-Joseph

(Riel, 1870, p. 3). After the moccasins had been given to members of the RCMP, they were repatriated in the late twentieth century and are now on display at the Musée de Saint-Boniface Museum. These moccasins differ from the first pair discussed above in several points. Starting again with the pattern of the shoe, this moccasin is not made of one piece of leather. Instead, there is a piece – the vamp – added at the front of the foot. Moreover, there is another piece – the wraparound or dustflap – added to the top of the moccasin. This can either be worn hanging down or, as was more likely for this pair, it can be worn around the leg for warmth or to prevent dirt from getting into the moccasin. Another difference between the two pair of moccasins is the decoration. These moccasins are decorated primarily with silk embroidery, although there is also some quillwork used to hide the seam between the vamp and the upper in a manner similar to the quillwork on the first example.



Moccasins, MSBM, EE-348-a,b, Musée de Saint-Boniface Museum, Winnipeg, EE-348-a,b.
Image © Le Musée de Saint-Boniface Museum, Winnipeg, MB.

Unlike quillwork, silk embroidery on moccasins only appeared in the nineteenth century when the materials needed were imported by the Hudson's Bay Company and other traders. As with the material, the choice of motif of the embroidery shows Euro-Canadian influences, as Sharon Blady (1996) has observed. Blady has argued that Metis women elaborated new forms of decorative motifs from influences derived from the *Sœurs*

de la Charité de Montréal, often known only as the Grey Nuns, from the goods traded by the Hudson's Bay Company, and from materials available from the local environment (Blady, 2004). Apart from running a school in Saint-Boniface, the Grey Nuns helped with the decoration of the cathedral. In 1851, Sr. Eulalie Lagrave painted rose decorations on the columns which are described in the *chroniques*: "au-dessus de chaque colonne, des urnes portant les fleurs les plus variées; des guirlandes de roses de toutes nuances couraient d'une colonne à l'autre" (Sœurs de la Charité de Montréal, p. 169). The *chroniques* also claim that local Metis women copied these floral paintings as beadwork, silk embroidery and quillwork: "Les femmes du pays qui aimaient beaucoup à broder en soie, grenat, porc-épic, etc., venaient prendre des modèles sur les dessins de la cathédrale" (Sœurs de la Charité de Montréal, p. 169). Although it is not implausible that Metis women were inspired by these paintings, Metis people had used floral motifs before. This is visible in the moccasins of the Caledon Collection at the Canadian Museum of History which the 3rd Earl of Caledon bought from Metis people while hunting with Cuthbert Grant in 1841, three years before the arrival of the first of the Grey Nuns came to the Red River (Alexander, 1841, p. 1). All of the moccasins in the collection as well as other items of clothing and several octopus pouches feature depictions of flowers in quillwork or painted on leather. Nevertheless, all of these items feature individual flowers, whereas Riel's moccasins display a pattern of flowers. As with the use of flower motifs, silk threads also predate the arrival of the Grey Nuns in the Red River region.

There are further reasons why this embroidery should not be too closely associated with the Grey Nuns and other Euro-Canadian influences. Most of the flowers on Metis beadwork are depictions of prairie flowers rather than European ones. Many Euro-Canadian observers have identified Metis floral beadwork as depictions as roses and *fleur-de-lys*. They have in turn interpreted the rose as a symbol for the Virgin Mary (and thus for the Roman Catholic Church) and the *fleur-de-lys* as a reference to Quebec and French-speaking Canada. Sharon Blady, however, has shown that the flowers are in fact local and that what looks like the *fleur-de-lys* is the *iris versicolor* (Blady, 2004, p. 148). In addition to this visual distinction, there is also the matter of a technical difference between the embroidery on Riel's moccasins and traditional French embroidery,

which is the kind of embroidery the Grey Nuns would have learned. Most French embroidery was done in buttonhole stitch, where the threads of a leaf or petal lead from the outline towards a point or short line in the centre resembling, as the name suggests, a buttonhole. The embroidery on Louis Riel's moccasins, however, is done in a blanket stitch. Although there are similarities between the techniques, the blanket stitch does not generate the picture of a thin central line that is typical for the buttonhole stitch (Webb, 2006, p. 39).

THE MANITOBA MUSEUM MOCCASINS

The third example for discussion is a pair of moccasins dating from late nineteenth century Manitoba and which are located in the collections of the Manitoba Museum (TMM H4-2-4 a,b). As with the moccasins from the Speyer Collection, there is no information concerning who made or wore them. Indeed, it is not clear whether or not this pair was made or used by Metis people, or by a First Nations person. Nevertheless, this pair of moccasins has many features that are also to be found on many Metis moccasins from the late nineteenth century. The first feature of note is the pattern of the shoe. Like Louis Riel's moccasins, this pair is made out of two pieces each, with a rounded vamp, a straight seam in the front centre and a seam at the heel. Like Riel's moccasins, the seam in the back of the foot is not a straight seam, like the one on the front. Instead it ends in an inverted T, which helps to fit the shoe better to the wearer's heel. For this reason, more and more moccasins were made with a T-seam over the course of the nineteenth century. A noticeable difference to the previous two examples of moccasins, however, is the bead decoration of this pair. Like silk threads, beads were available in the Red River region only by trade with Euro-Canadians – often the Hudson's Bay Company. Nevertheless, beads had been a popular trading good with many Aboriginal peoples all over North America. In New England, for example, beads had played an important part in the trade between Europeans and Native Americans as early as the seventeenth century. However, those beads were much larger than the ones used on this pair of moccasins (Koch, 1977, p. 52). Another difference between the beads used on these moccasins and the seventeenth century beads

is that until around 1800, beads were hand made only on the Venetian Island of Murano. This changed only when the technology for glass beads, which had been kept secret for centuries, was revealed during the Napoleonic occupation. Shortly after, several manufacturers in Europe started producing glass beads. Apart from Venetian beads, which were also called Italian beads in North America, the most famous beads were the so called Bohemian beads from a factory in Wiesenthalhütte (Dubin, 1987, p. 111). These changes in Europe had two main effects on moccasin decoration in North America.: First, beads were more easily available as they were cheaper to buy for Euro-Canadian traders and second, the beads were of a small size, lending them to use in the creation of finer and more detailed decorations. (Barth, 1993, p. 16).



Moccasins, TMM, H4-2-4 a,b, The Manitoba Museum, Winnipeg, TMM, H4-2-4 a,b.
Image © The Manitoba Museum, Winnipeg, MB.

There are strong similarities in the decoration of these moccasins and Louis Riel's. Both of them comprise floral motifs with a four-petal flower, a stem connects all parts of the design, and the leaves are made in two colours. These features are typical for Metis moccasins and other bead-work and embroidery (Farrell Racette, 2011, p. 4). The stem is, however, especially remarkable since it is rarely found on European embroidery, which often has individual flowers close to one another but which remain

unconnected. A further feature of Metis beadwork and embroidery is the material it is found on. Often beadwork is not done directly on leather, as it is easier to bead and embroider on textiles. Here, velveteen cotton is used as a background and the spaces between the floral beadwork are left blank. This can be observed on many Metis moccasins, whereas many First Nations moccasins had these spaces filled – often with white beads (Koch, 1977, p. 59). Additionally, there is another feature typical for Metis decorations which can be found in the two pair of Metis moccasins: symmetry. The beadwork on the one moccasin is almost perfectly mirrored in the beadwork on the second moccasin. This symmetry is very typical for Metis moccasins and can be found on many examples (Blady, 1996, p. 141). Of course, the tendencies in moccasin construction identified above should not be construed to suggest that every pair of Metis moccasins is perfectly symmetrical or that every pair of moccasins with symmetrical decoration is Metis. Like many of the features used in Metis decorations, they can also be found on some First Nations moccasins.

CONCLUSION

Although based on a very small selection of moccasins, the above analysis suggests that there was never a *single* Metis design but that, instead, there were variations among Metis moccasins. These variations found expression in the materials used, the design of the decorations featured (including the size of the beadwork or embroidery), the flowers depicted in the floral decorations, and the stitching technique applied. It is also important to note that while the name “flower beadwork people” suggests that all or most of the decoration applied to Metis moccasins and other clothing consists of glass beads, items of Metis clothing in museum collections comprise quillwork and silk embroidery even more often than beadwork (Farrell Racette, 2001). Nevertheless, the patterns and the techniques with which Metis women decorated moccasins are similar in quillwork, silk embroidery, and beadwork (Farrell Racette, 2008, p. 77).

Additionally, these three pairs of moccasins may be seen to illustrate the major influences on Metis culture and material culture. First of all, there is a clear First Nations influence in that the moccasin served as

an item of clothing. The cut and pattern of a shoe with no separate sole contrasts with Euro-Canadian footwear, which typically has a hard sole consisting of several layers. Moccasins without a separate sole have been used predominantly in the Eastern Woodlands and Subarctic, whereas moccasins on the prairies are usually made with a rawhide sole to protect the wearer's feet (Laubin, 1977, p. 93). Moreover, First Nations had been using moccasins long before the Metis ethnogenesis such that moccasins had become closely identified with them in Euro-Canadian eyes and were a popular "Indian curio" (Thompson, 1990, p. 81). The use of porcupine quills, especially as a means of covering the seams as is found on the moccasins from the Speyer Collection and on Louis Riel's moccasins, is another feature which can be traced to First Nations origins. The second major influence is Euro-Canadian as suggested by the silk threads glass beads used in their decoration. A further Euro-Canadian influence is the possible role played by the Grey Nuns in teaching Metis girls handicrafts, although floral decorations on Metis moccasins predate the arrival of the nuns at the Red River by several years.

Ultimately, however, Metis moccasins comprise much more than an aggregate of First Nation and Euro-Canadian influence. They also incorporate local influences and new developments like the flowers depicted in floral decorations and the cut and pattern of the moccasins. As noted above, many of the features allegedly introduced to the Red River by the Grey Nuns predate the nuns' presence in Saint-Boniface. Continuing Sharon Blady's argument that Metis women did not need the Grey Nuns to show them what flowers looked like, it seems highly implausible that Metis women would have failed to use silk threads and glass beads as decorations once they were available to them (Blady, 1996, p. 136). Overall, Metis moccasins can be seen as "hybrid," since Metis moccasin makers combined influences from two cultural groups, First Nations and Euro-Canadians, adapted them, and added new elements and thereby created something new.⁵ This creative process complicates such fixed categories of identification as "First Nations" and "Euro-Canadian," as it

5. As Chris Andersen (2014, p. 5) has pointed out, hybridity is "but one of many lenses through which scholars interpret the social world" and can be applied to any Indigenous society – or indeed any society. Thus, I do not claim that Metis culture is hybrid but that hybridisation is a useful lens to analyse Metis clothing.

adopts and transforms elements of the material culture of each tradition. Moreover, by combining them it substitutes the “principle of binarism in favour of hybrid mixing” (Bachmann-Medick, 2012, p. 30). In this sense, Metis moccasins are more than a materialisation of the disparate influences that have shaped Metis identity; they were “produced in the articulation of cultural differences” (Bhabha, 2004, p. 2) in a process of material hybridisation that did not happen coincidentally but which was actively advanced by moccasin makers as an aspect of Metis identity formation.

BIBLIOGRAPHY

Archival Sources

Alexander, James Du Pres, “Journal,” 1841, Public Record Office of Northern Ireland, Belfast, D2433/B/8/33.

List of articles belonging to the late Louis Riel sent by express addressed to Mrs Harriet Poitras, St Boniface, Man, 14 January 1886, Archives of Manitoba, Winnipeg, P5995/20.

Moccasins, CMH, III-L-271 a,b, Canadian Museum of History, Gatineau, III-L-271 a,b.

Moccasins, MSBM, EE-348-a,b, Musée de Saint-Boniface Museum, Winnipeg, EE-348-a,b.

Moccasins, TMM, H4-2-4 a,b, The Manitoba Museum, Winnipeg, TMM, H4-2-4 a,b

Riel, Sara, *Lettre à madame Louis Riel sénior, Saint-Norbert, 31 août 1870*, Archive de la Société Historique de Saint-Boniface, Winnipeg, No du fonds 0003, No de référence 1090-36.

Rindisbacher, Peter, *The Red Lake Chief with some of his Followers arriving at the Red River and visiting the Governor*, 1825, Watercolour, Library and Archives Canada/Peter Rindisbacher collection/c001942k.

Sœurs de la Charité de Montréal, *Chroniques: Maison Provinciale des Soeurs Grises: S. Boniface, Manitoba: vol.I.: 1843 - 1860: pages 1 à 314*, 1843-60, Archives des Sœurs Grises de Montréal, Montreal, ASGM_P01_R,3,1.

Secondary Sources

“AHR Conversation: Historians and the Study of Material Culture,” *The American Historical Review*, Vol. 114, No. 5, 2009, p. 1355-404.

- Andersen, Chris, *"Métis": Race, Recognition, and the Struggle for Indigenous Peoplehood*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2014.
- Auslander, Leora, "Beyond Words," *The American Historical Review*, Vol. 110, No. 4, 2005, p. 1015-45.
- Bachmann-Medick, Doris, "Translation – A Concept and Model for the Study of Culture," in Birgit Neumann and Ansgar Nünning (eds.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin, De Gruyter, 2012.
- Baillargeon, Morgan, *North American Aboriginal Hide Tanning: The Act of Transformation and Revival*, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2010.
- Ballantyne, Robert M., *Hudson's Bay: Or Every-Day Life in the Wilds of North America*, Edinburgh, William Blackwood, 1848.
- Barth, Georg J., *Native American Beadwork: Traditional Beading Techniques for the Modern-Day Beadworker*, Stevens Point, R. Schneider, 1993.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 2004.
- Blady, Sharon, "Beadwork as an Expression of Métis Cultural Identity," in Jill E. Oakes and Rick Riewe (eds.), *Issues in the North: Volume I*, Edmonton, Canadian Circumpolar Institute, University of Alberta, 1996.
- , "Fleur-de-Lis: A Study in Floral Identification, Artistic Influence and Métis Iconography," in Jill E. Oakes, Rick Riewe, et al. (eds.), *Aboriginal Cultural Landscapes*, Winnipeg, Aboriginal Issues Press, 2004.
- Brasser, Ted J., *Letter to John Canfield Ewers 30 Aug 1968*, 1968, Musée canadien de l'histoire/Canadian Museum of History, Gatineau, Speyer Collection File.
- , *"Bo'jou, Neejee!": Profiles of Canadian Indian Art*, Ottawa, National Museum of Man, 1976.
- , "In Search of Métis Art", in Jacqueline Peterson and Jennifer S. H. Brown (eds.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, St Paul, Minnesota Historical Society Press, 2001.
- Brubaker, Rogers, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Carnegie, James, *Saskatchewan and the Rocky Mountains: A Diary and Narrative of Travel, Sport, and Adventure, During a Journey through the Hudson's Bay Company Territories*, Toronto, James Campbell, 1875.
- Cooper, Frederick, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- Dubin, Lois S., *The History of Beads from 30.000 B.C. to the Present*, New York, H.N. Abrams, 1987.
- Ens, Gerhard, and Joe Sawchuck, *From New Peoples to New Nations: Aspects of Métis History and Identity from the Eighteenth to the Twenty-First Centuries*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.

- Farrell Racette, Sherry, *Sewing Ourselves Together: Clothing, Decorative Arts and the Expression of Metis and Half-Breed Identity*, PhD Thesis, University of Manitoba, 2004.
- , “Beads, Silk and Quills: The Clothing and Decorative Arts of the Métis,” in Lawrence J. Barkwell, Leah Dorion, and Darren R. Préfontaine (eds.), *Metis Legacy: A Metis Historiography and Annotated Bibliography*, Winnipeg, Pemmican Publications, 2001.
- , “My Grandmothers Loved to Trade: The Indigenization of European Trade Goods in Historic and Contemporary Canada,” *Journal of Museum Ethnography*, No. 20, 2008, p. 69-81.
- , “Historical Overview: Sticking Beauty: Métis Beadwork,” in Gregory A. Scofield, Sherry Farrell Racette and Amy Briley (eds.), *Wâpikwaniy: A Beginner's Guide to Métis Floral Beadwork*, Saskatoon, Gabriel Dumont Institute, 2011.
- Feest, Christian F., “German Collections from the American Revolution,” in Christian F. Feest (ed.) *Studies in American Indian Art: A Memorial Tribute to Norman Deder*, 2001.
- Frideres, James, *Native People in Canada: Contemporary Conflicts*, Scarborough, Prentice-Hall Canada, 1983.
- Grassby, Richard, “Material Culture and Cultural History,” *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 35, No. 4, 2005, p. 591-603.
- Harvey, Karen, “Introduction: Practical Matters,” in Karen Harvey (ed.), *History and Material Culture: A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*, London, Routledge, 2009.
- Hatt, Gudmund, “Moccasins and their relation to Arctic footwear,” *Memoirs of the American Anthropological Association*, Vol. 3, No. 3, 1916, p. 149-250.
- Hind, Henry Y., *Narrative of the Canadian Red River Exploring Expedition of 1857 and of the Assiniboine and Saskatchewan exploring Expedition of 1858*, London, Longman, Green, Longman, and Roberts, 1860.
- Karahasan, Devrim, *Métissage in New France and Canada*, Frankfurt am Main, Lang, 2009.
- Koch, Ronald P., *Dress Clothing of the Plains Indians*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.
- Laubin, Reginald, and Gladys Laubin, *The Indian Tipi: Its History, Construction, and Use*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.
- Lemire, Beverly, “Draping the Body and Dressing the Home: The Material Culture of Textiles and Clothes in the Atlantic World,” in Karen Harvey (ed.), *History and Material Culture: A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*, London, Routledge, 2009.

- Little, Ann M., "Shoot That Rogue, for He Hath an Englishman's Coat On!": Cultural Cross-Dressing on the New England Frontier," *The New England Quarterly*, Vol. 74, No. 2, 2001, p. 238-73.
- Macdougall, Brenda, *One of the Family: Metis Culture in Nineteenth-Century Northwestern Saskatchewan*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2010.
- Peers, Laura L. and Carolyn Podruchny (eds.), *Gathering Places: Aboriginal and Fur Trade Histories*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2010.
- Peterson, Jacqueline and Jennifer S. H. Brown (eds.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, St Paul, Minnesota Historical Society Press, 2001.
- Rexford, Nancy, "The Perils of Choice: Women's Footwear in Nineteenth-Century America," in Giorgio Riello and Peter McNeil (eds.), *Shoes: A History from Sandals to Sneakers*, Oxford, Berg, 2006.
- Riello, Giorgio, and Peter McNeil, "A Long Walk," in Giorgio Riello and Peter McNeil (eds.), *Shoes: A History from Sandals to Sneakers*, Oxford, Berg, 2006.
- Ross, Alexander, *The Red River Settlement: Its Rise, Progress, and Present State; With Some Accounts of the Native Races and its General History*, London, Smith, Elder, and Co, 1856.
- Sprenger, George H., *An Analysis of Selective Aspects of Metis Society, 1810-1870*, MA Thesis, University of Manitoba, 1972.
- St-Onge, Nicole, Carolyn Podruchny and Brenda Macdougall (eds.), *Contours of a People: Metis Family, Mobility, and History*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012.
- Sudrow, Anne, *Der Schuh im Nationalsozialismus: Eine Produktgeschichte im deutsch-britisch-amerikanischen Vergleich*, Göttingen, Wallstein, 2010.
- Thompson, Judy, *Pride of the Indian Wardrobe: Northern Athapaskan Footwear*, Toronto, University of Toronto Press for the Bata Shoe Museum, 1990.
- Tilley, Christopher Y., *Metaphor and Material Culture*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Trevor-Roper, Hugh, "The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland," in Eric Hobsbawn and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 15-42.
- Webb, Mary, *Embroidery Stitches*, Cape Town, Struik, 2006.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2002.

COOPÉRATION ET CONCILIATION EN MILIEU COLONIAL ? LES AUXILIAIRES MÉTIS DE LA POLICE MONTÉE, 1874-1900¹

Peter Carrington et Aurelio Ayala

La communication donnée lors du colloque « Transcultural Canada/Le Canada : une culture de métissage » portait sur deux aspects de la coopération entre la police montée et ses auxiliaires métis à la fin du

-
1. Cet article est tiré d'une présentation donnée lors du colloque « Transcultural Canada/Le Canada : une culture de métissage » ainsi que des recherches doctorales du premier auteur. Nous sommes reconnaissants envers le comité organisateur du colloque pour son accueil dans un environnement particulièrement propice à la réflexion sur le métissage. Nous souhaitons remercier Françoise Le Jeune, tout comme Nathalie Kermoal, Yves Labrèche et les participants au colloque, pour leurs critiques encourageantes et leurs questions stimulantes. Notre gratitude va également à Catherine Barral pour ses commentaires précieux lors de la rédaction d'une version précédente de cet article. La préparation de cet article a reçu le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et du Conseil international d'études canadiennes. Yves Frenette, à l'Université d'Ottawa et à l'Université de Saint-Boniface, ainsi que Lorne Dawson, au département de sociologie et d'études juridiques de l'Université de Waterloo, ont gracieusement soutenu le premier auteur en lui fournissant un espace de recherche au Canada.

XIX^e siècle dans les plaines canadiennes. Le premier, l'interdépendance entre la police montée et ses auxiliaires métis, a fait l'objet d'une autre publication (Ayala et Carrington, 2016). Le deuxième, le rôle politique des auxiliaires métis au sein de leurs communautés d'appartenance, est plus approfondi dans le présent article à la suggestion des participants au colloque.

Le 7 novembre 1885, quelques mois après la résistance armée des Métis contre le gouvernement canadien, le contrôleur de la police montée, Frederick White, a fait une recommandation surprenante au commissaire A. G. Irvine. En effet, il lui a conseillé d'engager plus de Métis afin de soutenir la force policière : « It is very desirable that we should endeavour to employ more Half-breeds in connection with Police service [...] »² La résistance de 1885, dont les premiers combats avaient opposé de nombreux Métis à la police montée, allait bientôt se conclure avec l'exécution de son chef, Louis Riel. Les Métis de la vallée de la Saskatchewan s'étaient soulevés contre l'autorité canadienne car ils cherchaient à se défendre contre les déprédations territoriales et politiques liées à l'expansion du Dominion. Le courrier de White suscite plusieurs questions. Pourquoi a-t-il voulu engager plus de Métis aux côtés de la police montée ? Pourquoi et comment la police montée avait-elle engagé des Métis ? Pour quelles raisons ces Métis avaient-ils accepté d'être au service de la police montée, c'est-à-dire de l'autorité coloniale canadienne ? Étaient-ils considérés en tant que traitres par les autres Métis ?

Afin de répondre à ces questions, nous avons principalement analysé la documentation produite par les officiers supérieurs de la police montée³. De même, nous avons lu des éléments de la correspondance d'Alexander Morris, lieutenant-gouverneur des Territoires du Nord-Ouest entre 1872

-
2. BAC, Archives de la Gendarmerie Royale du Canada, RG 18, B-1, vol. 1026, dossier 3729, F. White à A.G. Irvine, 7 novembre 1885.
 3. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 1-85, 123, 172, Comptroller's Office, Official Correspondence, 1873-1896; RG 18, B-1, vol. 1022-1033, Commissioner's Office, Official Correspondence, 1885-1886; RG 18, B-3, vol. 2184-2194, 2230-2231, Commissioner's Office, Letterbooks, 1875-1886; RG 18, G, vol. 3572-3576, 7199-7206, Service Records, Personnel Records, 1881-1912; RCMP, *Opening Up the West*; RCMP, *Settlers and Rebels*; RCMP, *Law and Order*; RCMP, *The New West*; Canada, Parliament, *Sessional Papers, Annual Reports of the Commissioner of the North-West Mounted Police*.

et 1877⁴. Ces documents nous renseignent sur la création de la police montée et sur le rôle de ses auxiliaires métis. Nous avons aussi analysé des écrits biographiques de Métis issus des Prairies canadiennes (Grant, 2008 ; Erasmus, 1976 ; Weekes, 1945 ; Charrette, 1976). Ces écrits proviennent parfois de Métis ayant coopéré avec le gouvernement canadien, notamment dans le cas de Johnny Grant (1833-1907), Norbert Welsh (1845-1932) et de Louis Goulet (1859-1936). Les écrits de Louis Riel et les mémoires de Gabriel Dumont ont été précieux pour cette étude, car ils contredisent radicalement la vision du gouvernement canadien et de ses agents (APM, Collection Louis Riel, MG 3 D1-4 ; Dumont, 2006, p. 119 ; Riel, 1985). Riel et Dumont, à la tête de la résistance de 1885, se sont heurtés directement aux Métis servant la police montée et leur témoignage critique est d'une grande valeur.

Les Métis des plaines nord-américaines étaient principalement issus des alliances matrimoniales entre Eurocanadiens et Autochtones nouées dans le cadre du commerce des fourrures aux XVIII^e et XIX^e siècles. Alors qu'ils avaient émergé en tant que collectif national, forts d'une identité distincte, ces Métis, surtout ceux des communautés regroupées de la Rivière-Rouge, sont devenus plus visibles que d'autres groupes issus du métissage au Canada (St-Onge, 2012 ; Gagnon, 2009 ; Ray, 1982 ; St-Onge, Podruchny et Macdougall, 2012). Les Métis des plaines se sont définis en tant que communautés unies par un sentiment national à travers leurs multiples affrontements contre les forces coloniales qu'étaient la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) ou l'État canadien. Les Métis de la Rivière-Rouge ont contesté les tentatives de la CBH d'imposer son exclusivité sur le commerce en 1816, lors de la bataille des Sept Chênes (Ens, 2012), ou encore en 1849 lors du procès de Guillaume Sayer, un commerçant métis accusé d'enfreindre le monopole de la Compagnie (Bumsted, 2003, p. 108-10). De plus, le discours politique qui caractérise les résistances métisses de 1869-1870 et de 1885 est fortement teinté d'une idéologie nationale (De Trémaudan, 1936 ; Martel, 1979).

Les précurseurs de l'historiographie consacrée aux Métis dans les années 1930 et 1940, George Stanley et Marcel Giraud, ainsi que leurs

4. APM, Fonds Alexander Morris, MG 12 B.

successeurs contemporains, comme Nicole St-Onge, Brenda Macdougall et Nathalie Kermoal, ont considéré le nationalisme des Métis à titre de facteur historique très puissant bien que leurs interprétations soient très différentes (Stanley, 1961 ; Giraud, 1945 ; St-Onge, 2004 ; Macdougall, 2010, p. 2 ; Kermoal, 2013). Cependant, cette nation n'était pas totalement homogène et regroupait des communautés disparates, lesquelles pouvaient se différencier par des prises de position politiques diverses, notamment dans leurs rapports avec les forces coloniales (Ens, 1996, p. 130 ; Pannekoek, 1991, p. 171-204).

La police montée a été mise en place en 1873 afin de permettre au gouvernement canadien d'étendre sa souveraineté sur les Territoires du Nord-Ouest (les actuelles provinces de la Saskatchewan et de l'Alberta), annexés depuis 1870, et de contrôler les populations amérindiennes et métisses pour permettre la colonisation (Macleod, 1976, p. 9-20). Elle devait avant tout imposer la loi et la justice canadiennes dans ces territoires. La police montée était une force hybride, mêlant attributs civils et militaires. Les historiens ont bien noté sa filiation avec l'Irish Constabulary, mais ils se sont moins intéressés à ses similitudes avec la London Metropolitan Police (Graybill, 2007, p. 13). Les principes de la police londonienne recommandaient un usage minimal de la force physique et privilégiaient la coopération avec la population civile (Palmer, 1988, p. 314). Nous verrons que par l'emploi d'auxiliaires métis, la police montée tentait de coopérer avec les populations des Prairies. Nous chercherons aussi à savoir quels étaient les bénéfices que pouvaient réaliser les Métis en coopérant avec la police montée.

Les premiers projets de création d'une force canadienne prévoyaient l'inclusion des Métis. En décembre 1869, John A. Macdonald, premier ministre du Canada, conseillait à William McDougall, envoyé pour sceller l'annexion des territoires acquis à la Compagnie de la Baie d'Hudson, de créer une force militaire et d'intégrer des Métis tout en veillant à ce qu'ils n'y soient pas prédominants⁵. La résistance de la Rivière-Rouge a retardé ce projet sans y mettre un terme définitif. En 1871, le lieutenant William F. Butler recommandait à Adams G. Archibald, premier lieutenant-

5. BAC, Fonds J.A. Macdonald, MG 26-A, vol. 516, John A. Macdonald à William McDougall, 12 décembre 1869.

gouverneur des Territoires du Nord-Ouest, la création d'une force civile afin de faire appliquer la loi du Canada. Le magistrat qui la dirigerait, devait, selon Butler, être assisté par les magistrats de la Compagnie de la Baie d'Hudson, mais aussi par d'autres « yet to be appointed from amongst the most influential and respected persons of the French and English half-breed population » (Butler, 1872, p. 381). De nouveau, en 1872, le général Robertson-Ross, chargé de la milice canadienne, recommandait au gouvernement de dépêcher un corps d'armée dans les Territoires du Nord-Ouest, lequel devait faire place aux Métis et aux Amérindiens : « It would be desirable to attach to the Military Force at each post three or four half-breeds, or Indians, as scouts, who could serve as Interpreters and usually carry the mail. » (Robertson-Ross, 1873, p. 31).

POURQUOI ET COMMENT LA POLICE A-T-ELLE ENGAGÉ DES AUXILIAIRES MÉTIS ?

La police montée a sollicité la coopération d'auxiliaires métis, guides, éclaireurs et interprètes, afin de pallier sa méconnaissance du territoire et des cultures autochtones ainsi que pour faire face à un effectif constamment limité. Ce corps envahisseur s'est effectivement établi dans un territoire qu'il ne connaissait pas. Les missions de maintien de l'ordre et de la justice auprès de populations autochtones méconnues nécessitaient une interaction sociale soutenue et la maîtrise de l'environnement culturel et linguistique. Mais la police manquait de connaissances et n'avait pas les contacts nécessaires auprès des divers groupes autochtones afin de les approcher et de les contrôler sans susciter une trop forte hostilité de leur part. Aussi, les membres de la police montée avaient-ils une connaissance très limitée, et parfois biaisée, des cultures amérindiennes. Les mémoires des constables Jean d'Artigue et Frederick Bagley reflètent ainsi un intérêt romantique envers les Amérindiens né de la lecture des nouvelles de James Fenimore Cooper (D'Artigue, 1882, p. 12)⁶. Cette méconnaissance des cultures autochtones perdurait et, encore en 1885, les recrues de la police montée étaient désarmées face à leur impossi-

6. Archives de l'Institut Glenbow, Fonds Fred Bagley, Series 1, M-43, The '74 Mounties, 1938, p. 2.

bilité de communiquer avec les populations autochtones. Le constable Ward rapportait alors : « As a large share of my duties lies in the Piegan camp I feel it my duty to ask you to allow me an interpreter. It is hard for me Sir to cope with the Indians when I not speak their language. I speak for const. Blake likewise⁷. » Face à ces difficultés, la police était donc contrainte de faire appel à des auxiliaires, tant métis qu'amérindiens.

Les officiers de la police et leurs subordonnés avaient peu d'expérience des territoires de l'Ouest et la grande majorité d'entre eux était originaire de l'Est canadien ou de Grande-Bretagne (McCullough, 1977, p. 123-71). Seuls 7 des 57 officiers qui avaient rejoint la police montée avant 1885 avaient eu une expérience de service dans l'Ouest canadien, généralement dans l'expédition du commandant Wolseley, dépêchée afin de superviser l'entrée du Manitoba dans la confédération à la suite de la résistance de 1869-1870 (McCullough, 1977, p. 123-71). Cependant, ce corps militaire n'avait pas vocation à servir en dehors de la colonie de la Rivière-Rouge et ne s'était donc pas familiarisé avec la vie dans les plaines de l'Ouest⁸. En 1881, les recrues de la police montée originaires du Manitoba et des Territoires du Nord-Ouest étaient toujours très minoritaires (McCullough, 1977, p. 111-12). Jusqu'en 1885, la proportion des officiers canadiens a augmenté progressivement ; cependant, aucun d'entre eux ne provenait du Manitoba ou des Territoires du Nord-Ouest (McCullough, 1977, p. 103). En 1891, on ne comptait que 2 officiers originaires des Territoires du Nord-Ouest sur 52⁹.

Par ailleurs, en 1880, le rapport annuel du commissaire Irvine affirmait que la police montée était en situation de sous-effectif, ne comptant que 300 hommes pour couvrir les vastes Territoires du Nord-Ouest :

I do not consider that the present strength of the force is strong enough to meet the requirements that the country demands of it. I previously

-
7. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1025, dossier 3554, George P. Ward à John Collins, 26 novembre 1885.
 8. Johnny Grant, un Métis installé à la Rivière-Rouge, déplorait ainsi leur inadap-tation lorsqu'il fut chargé de guider les soldats de Wolseley sur le chemin du retour (Grant, 2008, p. 228-230).
 9. BAC, Archives de la GRC, RG 18, vol. 50, dossier 254-90, Nationality of Police Officers, 1891.

brought this to the attention of the Government while in temporary command as Assistant Commissioner. I recommend that the strength of the force be increased by two hundred men. (Commissioner's Report 1880, p. 6.)

Ainsi, durant les années suivantes, la police a vu ses effectifs augmenter considérablement tout comme le nombre d'auxiliaires à son service. En 1885, l'effectif de la police dépassait 1 000 constables et officiers, et en 1888 ils étaient assistés régulièrement de 29 guides, éclaireurs et interprètes¹⁰. L'année suivante, les auxiliaires étaient au nombre de 36 auxquels s'ajoutait une vingtaine d'hommes employés occasionnellement¹¹. Malgré le déploiement d'une partie de la police montée dans le territoire nordique du Yukon en 1894, le nombre total de policiers fut réduit. En conséquence, le nombre d'auxiliaires a augmenté. En effet, dans son rapport annuel de 1896, le commissaire Herchmer affirme qu'il a été amené à engager des auxiliaires afin de faire face à l'insuffisance de son personnel : « We have employed more Indians, as scouts, than usual in the West, as we were so short of constables. [...] at present we have 750 men on the pay roll, but 70 of these are Indians, Half-breeds and whitemen who have been taken on as "specials"¹². » Enfin en 1898, les auxiliaires sont passés à 179, alors que le corps policier comptait environ 850 hommes¹³.

Les premières mentions des auxiliaires métis dans la correspondance d'Alexander Morris font preuve d'une certaine méfiance et de jugements raciaux. En effet, la suspicion envers les Métis, dont une grande partie avait défié le gouvernement canadien en 1869-1870, était potentiellement forte. Morris avait recruté les auxiliaires métis qui devaient guider la

-
10. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 24, dossier 764-88, Statement of employed men taken from the paylists, avril 1888.
 11. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 34, dossier 406-89, Schedule of Interpreters and Scouts employed by the N.W Mounted Police, 1889.
 12. Canada. Parliament. *Sessional Papers*, 1897, XXXI, vol. 11, n° 15, Report of Commissioner of the North-West Mounted Police Force 1896, p. 2-13.
 13. Canada. Parliament. *Sessional Papers*, 1899, XXXIII, vol. 12, n° 15, Report of Commissioner of the North-West Mounted Police Force 1898, p. 16-17.

police montée lors de son déploiement vers l'ouest durant l'été 1874¹⁴. Cependant, les lettres de Morris spécifient systématiquement que ces Métis sont capables et dignes de confiance malgré leurs origines. En mai 1873, Morris écrivait au secrétaire d'État aux Affaires provinciales afin de lui transmettre un rapport signé par Edward McKay, un commerçant métis, portant sur la situation des populations amérindiennes et métisses dans les Territoires du Nord-Ouest. Morris précisait dans son courrier que McKay était un informateur fiable, disant qu'il semblait être « an intelligent man, and bears a good reputation¹⁵ ». Quelque temps après, Morris indiquait au ministre de l'Intérieur que ce même McKay était un « respectable half-breed¹⁶ ». De nouveau, en novembre 1874, alors qu'il rendait compte au secrétaire d'État des tâches confiées aux premiers auxiliaires de la police montée, Morris précisait qu'ils étaient dignes de confiance bien que Métis, les présentant en tant que « half-breeds, men of good character and intelligence¹⁷ ».

À de nombreuses reprises, la police s'est posé la question de la loyauté de ses auxiliaires autochtones. Ainsi, l'inspecteur Walsh déplorait en 1876 la fréquente mutation des officiers. Cela les rendait trop dépendants des auxiliaires locaux, qui n'étaient pas toujours fiables : « [...] officers when once conversant with one section of the Country should not, if possible, be removed there from, they become acquainted with the Indians and their dialects and are not at the mercy of the guides who are not always

14. APM, Fonds Alexander Morris, Ketcheson Collection, MG 12 B2, n°122, Alexander Morris à McKenzie, juillet 1874.

15. APM, Fonds Alexander Morris, Letterbooks, LB/G, n°29, Alexander Morris au Secrétaire d'État aux Affaires provinciales, 26 mai 1873.

16. APM, Fonds Alexander Morris, Ketcheson Collection, MG12 B2, n° 44, Alexander Morris au ministre de l'Intérieur, 26 août 1873. Les hauts fonctionnaires du gouvernement canadien ainsi que les officiers de la police montée employaient le terme anglais « halfbreed » lorsqu'ils évoquaient les Métis. Les officiers de la police montée ne semblaient pas attribuer une connotation particulièrement négative à ce terme. Leurs opinions et préjugés négatifs envers les Métis s'exprimaient de manière beaucoup plus explicite.

17. APM, Fonds Alexander Morris, Letterbooks, MG12 B1, LB/J, n° 213, Alexander Morris au Secrétaire d'État, 11 novembre 1874.

to be trusted¹⁸». Ainsi, cet officier alarmait ses supérieurs sur la question de la confiance à accorder aux auxiliaires autochtones.

Cependant, les auxiliaires métis n'étaient pas choisis au hasard par la police montée. En effet, les liens entre la police et ses auxiliaires suivaient une logique précise. La police engageait des hommes qui avaient une expérience préalable de coopération avec le gouvernement canadien et se fiait souvent à leurs proches, notamment aux membres de leurs familles. Ces auxiliaires formaient donc des réseaux très compacts, ce qui renforçait la confiance mutuelle (Burt, 2005, p. 16; Erickson, 1988). De tels réseaux ont été mis en place dans les districts policiers de Fort Walsh, Maple Creek, Battleford, Prince Albert et Edmonton. Les réseaux familiaux des Léveillé et des McKay étaient typiques de ce mode de recrutement. Ils se distinguaient cependant par la longévité du service de leurs membres auprès de la police.

LES RÉSEAUX FAMILIAUX D'AUXILIAIRES MÉTIS

Pierre Léveillé, né en 1828, était un chasseur métis de la Rivière-Rouge, originaire de la paroisse de Saint-François-Xavier. Durant la résistance de 1869-1870, il avait critiqué Louis Riel, lequel s'opposait vivement à Donald Smith, l'émissaire du gouvernement canadien. Léveillé critiquait cette approche radicale et avait offert ses services à Smith afin qu'il puisse librement s'exprimer à la population de la Rivière-Rouge, en janvier 1870 (Grant, 2008, p. 343). À l'automne 1873, Léveillé a été interprète du gouvernement lors de la négociation du Traité n° 3, servant alors sous les ordres d'Alexander Morris (Morris, 1880, p. 47). C'est ainsi qu'il a été recommandé quelques mois plus tard à la police montée. Ses frères, Louis et Joseph, ont également été engagés par la police en 1874. Joseph Léveillé a servi temporairement l'inspecteur Walsh, à titre d'interprète, tandis que Louis a été au service de la police durant près de 15 ans, jusqu'à sa mort en 1888 (Weekes, 1945, p. 150-52)¹⁹. Les quatre fils de

18. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 11, dossier 326-76, General Report of Inspector Walsh, 3 juin 1876.

19. Report of the Commissioner North-West Mounted Police 1874, Commissioner's 1874 Diary, RCMP, *Opening Up the West*, p. 42.

Louis – Pierre, Paul, Gabriel et Magloire – ont aussi été auxiliaires de police, en particulier dans le district de Maple Creek, des années 1880 au milieu des années 1890²⁰. À leurs côtés se trouvait leur beau-frère, Louis Cobelle, un Métis originaire du Montana qui avait travaillé au préalable pour des entreprises américaines fournissant la police montée (Turner, 1950, vol. 1, p. 489)²¹. Cobelle est arrivé au Canada en 1878 et a rapidement obtenu un contrat de courrier pour la police avant de travailler à l'entretien des chevaux. Il devint éclaireur en 1885 et demeura à ce poste jusqu'en 1898.

Edward McKay, né en 1823, a également été auxiliaire de police à Fort Walsh. Le recensement du Manitoba de 1870 le situe à Saint-François-Xavier²², comme les Léveillé. Après avoir débuté avec la Compagnie de la Baie d'Hudson, Edward a concentré ses efforts vers la chasse au bison et le commerce indépendant (Cowie, 1913, p. 256; McKay, 1947, p. 21, 40, 76). Vers 1872, il a établi un magasin dans les Cypress Hills sur un site où il avait ses habitudes d'hivernement. À l'arrivée de la police, il devint l'un de ses fournisseurs (McCullough, 1977, p. 7). À titre d'interprète, il a participé aux négociations du Traité no 6, avec Pierre Léveillé (Morris, 1880, p. 367). Il a marié ses quatre filles à des membres de la police ou à des auxiliaires métis (Graybill, 2007, p. 82; Daw, 1974)²³. Jamima et Emma McKay ont été mariées aux policiers John Henry Bray et Peter O'Hare. Maria McKay a épousé James Francis Sanderson, auxiliaire métis de la police montée, fermier et éleveur (Wilson, 2003)²⁴. Sanderson

20. BAC, *Censuses*. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1024, dossier 3269, J.H. McIlree à A.G. Irvine, 2 juin 1885; RG 18, A-1, vol. 41, dossier 275-90, E.W. Jarvis à L.W. Herchmer, 30 mars 1890; RG 18, A-1, vol. 41, dossier 275-90, E.W. Jarvis à L.W. Herchmer, 30 août 1890; RG 18, A-1, vol. 62, dossier 211-92, E.W. Jarvis à L.W. Herchmer, 12 décembre 1892.

21. BAC, Archives du ministère de l'Intérieur, RG 15, vol. 1341, L. Cobelle à J.H. McIlree, 20 septembre 1900; BAC, *Search: Census of Canada, 1901*; BAC, Archives du ministère de l'Intérieur RG 15, vol. 1341, North-West Halfbreed Claims Commission, Louis Cobelle, 23 juillet 1900.

22. BAC, *Search: 1870 Census of Manitoba*.

23. The Glenbow Museum, *Archives Photographs*, <http://ww2.glenbow.org/search/archivesPhotosSearch.aspx>, (consulté le 19 mai 2013); Métis National Council, *Historical Online Database*; BAC, *Censuses*.

24. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-3, vol. 2185, A.C Irvine Fort Walsh 8 nov. 1880 - 31 mars 1881, p. 158, 254, 1880-1881.

s'était également opposé à Louis Riel et avait fait partie de l'insurrection de Portage La Prairie menée contre le gouvernement provisoire métis en février 1870. Enfin, Rachel a épousé Jules Quesnelle, un éclaireur métis originaire du Wyoming, dont le frère Michel était également entré au service de la police montée (Turner, 1950, vol. 1, p. 489; Barkwell, 2011, p. 223; Light, 1987, p. 205)²⁵. Alexander McKay, le fils d'Edward, a été interprète pour la police montée, servant notamment dans la région de Swift Current à la fin des années 1880²⁶. Joseph, le frère d'Edward, a servi d'auxiliaire de police à Maple Creek entre 1885 et 1901 (Barkwell, 2011, p. 179). Joseph « Gentleman Joe » McKay, né en 1856, a été interprète de la police à Prince Albert entre 1885 et 1912 (Barkwell, 2011, p. 179). Il était le neveu d'Edward et de Joseph McKay. Thomas McKay, né en 1849, a servi la police montée à Battleford et Prince Albert durant la résistance de 1885 (RCMP, *Settlers and Rebels*, p. 43)²⁷. Ses frères, William, Angus et James ont été éclaireurs pour la milice canadienne durant ces affrontements (Barkwell, 2011, p. 178-80). Edward McKay était également l'oncle de Thomas et de ses frères. Un réseau familial similaire a été mis en place dans le district policier de Fort Saskatchewan-Edmonton avec le recrutement des frères Brazeau (Spry, 1968, p. 592)²⁸. Le recrutement

-
25. BAC, Archives de la GRC, RG 18, G, vol. 3575, dossier 995-235, Quesnelle, Jules, Scout; RG 18, B-3, vol. 2187, A.G Irvine à F. White, 1883; BAC, *Search: Census of Canada, 1901*.
 26. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 24, dossier 764-88, Statement of employed men taken from the paylists, avril 1888.
 27. Report of the Commissioner North-West Mounted Police force 1885, L.N.F. Crozier à A.G. Irvine, 29 mai 1885.
 28. George Washington Brazeau, né en 1855, fut guide pour la police montée à Edmonton et Fort Saskatchewan entre 1875 et 1877. John Horace, né en 1851, fut guide et interprète pour les postes police de Calgary et de Fort Saskatchewan. La durée de son service est méconnue, mais le recensement de 1901 indique qu'il travaillait en tant qu'interprète à cette date. Enfin, le service d'interprète de John Edward, né en 1859, fut mentionné par la police montée entre 1907 et 1913. Ils étaient les fils de Joseph Edward Brazeau Sr., né en 1812, qui était chef de poste et clerc pour la Compagnie de la Baie d'Hudson à Edmonton, Rocky Mountain House et Jasper House à partir de 1830. BAC, *Censuses*; BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 40, dossier 206-91, Monthly Reports from Calgary, 1890: RG 18, A-1, vol. 48, dossier 102-91, Interpreter Brazeau J., pay back gratified to, 1891; RG 18, A-1, vol. 53, dossier 411-91, Calgary District, Patrol Reports From, 1891; RG 18, A-1, vol. 62, dossier 219-92, Calgary Monthly Reports, 1892; RG 18, G, vol. 7199, Edward Brazeau.

d'auxiliaires à travers les réseaux familiaux métis a donc été adopté par divers officiers de la police montée et était une pratique couramment répandue à travers les multiples districts policiers.

QUEL ÉTAIT LE RÔLE DES AUXILIAIRES DE POLICE ?

La police avait pour but initial de s'installer durablement dans les Territoires du Nord-Ouest ainsi que de s'attaquer au trafic d'alcool et aux violences qu'il générait à l'encontre des Autochtones, comme celles du massacre des Cypress Hills en 1873 (Macleod, 1976, p. 22-26). Cependant, à l'été 1874, le déploiement d'un premier contingent de policiers a été extrêmement difficile. La traversée d'un territoire récemment cartographié posait problème, mais les connaissances de Pierre Léveillé, qui avait ses habitudes de chasse dans ces régions, ont permis à la police de trouver son chemin (RCMP, *Opening Up the West*, p. 34-56). Léveillé devait également contacter les populations autochtones rencontrées en cours de route et devait gagner leur confiance (RCMP, *Opening Up the West*, p. 34-56).

Les auxiliaires métis mettaient ainsi leur capital culturel et social au service de la police (Bourdieu). Le rôle d'éclaireur impliquait d'acquérir des informations et de rechercher des personnes ou des biens, lesquels pouvaient servir de preuves lors des procédures judiciaires. Interprètes, leurs fonctions dépassaient la simple traduction tant ils servaient d'informateurs, de conseillers et de négociateurs. À ce titre, ils permettaient à la police et aux Autochtones de récolter les témoignages et les preuves nécessaires à l'application de la justice (RCMP, *Settlers and Rebels*, p. 8-9).

Par exemple, Jerry Potts, un guide métis engagé en 1874, a mené les policiers jusqu'à Fort Whoop Up à partir duquel s'opérait le trafic d'alcool et a participé de manière décisive à son éradication (RCMP, *Opening Up the West*, p. 59-61). Jerry Potts avait réuni les informations nécessaires auprès des Blackfoot, qu'il connaissait bien, puis organisé une rencontre avec leur témoin avant de guider la police vers les suspects qui ont été arrêtés. Quelques mois plus tard, Potts a servi d'intermédiaire culturel au commissaire adjoint lorsqu'il a voulu rencontrer les Blackfoot (RCMP, *Opening Up the West*, p. 64). Potts a expliqué à l'officier de police les

règles sociales à respecter en présence de leurs chefs. Par ailleurs, les auxiliaires étaient souvent présents lors d'arrestations dans les communautés métisses et autochtones et ont agi en tant que médiateurs minimisant le recours à la violence de part et d'autre. Le surintendant Steele écrivait à la mort de Jerry Potts en 1896 : « His ability as a guide was unequalled and his influence with the Indians was such, that his presence in many cases often prevented bloodshed [...] »²⁹.

Les auxiliaires métis avaient d'ailleurs été recrutés dans l'optique précise de contenir la violence potentielle entre la police et les Amérindiens. En effet, en 1875 le rapport du ministère de l'Intérieur évoquait les craintes du Conseil du Nord-Ouest au sujet du déploiement de la police en territoire autochtone : « Fears had been expressed by some, who spoke with a knowledge of Indian character, that the entrance into the Territories of the Mounted Police might arouse the suspicions of the Indians, and possibly result in bloodshed and serious trouble³⁰. » Le Conseil ainsi qu'Alexander Morris avaient obtenu le recrutement des premiers auxiliaires métis, menés par Pierre Lèveillé :

Plans, however, had been taken [...] to communicate beforehand with the Indian tribes through whose territories the force was to pass, and explain to them, by means of trustworthy persons having their confidence, the nature and objects of the movement. As a result, the force has everywhere been welcomed by the Indians as their friends and benefactors³¹.

Cependant, alors que l'insatisfaction gagnait les communautés crie et métisses à partir de 1884, les auxiliaires métis ne pouvaient plus contribuer à maintenir la paix et à contenir la violence à un stade latent.

29. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 123, dossier 423-96, S.B. Steele à F. White, 29 août 1896.

30. Canada. Parliament. *Sessional Papers*, 1875, vol. 7, no. 8, Report of the Department of the Interior, 1874, p. 3 ; APM, Fonds Alexander Morris, Collection Ketcheson, MG 12 B2, n°122, Alexander Morris à McKenzie, juillet 1874 ; APM, Fonds Alexander Morris, Letterbook, MG 12 B1, LB/J, n°192, W.T. Urquhart à Pierre Lèveillé, 3 juillet 1874.

31. *Ibid.*

Thomas McKay et Louis Léveillé ont eu des responsabilités importantes aux côtés de la police montée durant la résistance métisse de 1885. Thomas McKay a servi d'informateur, de négociateur et d'éclaireur pour la police, car il avait accès aux hommes de Louis Riel et connaissait très bien la région de Battleford et Prince Albert (RCMP, *Settlers and Rebels*, p. 43, 23). En marge de la bataille de Duck Lake et du siège de Battleford, la police lui a confié le commandement de policiers et d'éclaireurs métis (RCMP, *Settlers and Rebels*, p. 25). Louis Léveillé a servi d'éclaireur au commissaire Irvine dans sa poursuite de Gros Ours, chef cri accusé par le gouvernement d'avoir fomenté la rébellion et tenu responsable du massacre de Frog Lake (RCMP, *Settlers and Rebels*, p. 32).

D'autres Métis ont été engagés par la police montée en 1885, notamment ceux de la communauté de Willow Bunch. Selon les rapports des officiers de la police, il appert que leurs motivations à travers ce recrutement étaient d'éviter que cette communauté ne rejoigne la résistance³². Ainsi, une force d'une quarantaine de Métis a été organisée par Jean-Louis Légaré, un Canadien français qui avait immigré dans la région de Wood Mountain vers la fin des années 1860 (Hubner et Payment, 2003 ; Rondeau, 1923, p. 55). Légaré, qui avait épousé la fille de François Ouellette, important marchand métis, a recruté cette troupe d'auxiliaires parmi les familles McGillis, Chartand, Gosselin, Lacerte et Gaudry, et cela, malgré les tensions qui ont émergé dans cette communauté à l'idée de rejoindre la police³³. L'inspecteur Macdonnell s'est par ailleurs appuyé sur l'influence du missionnaire local, le père Saint-Germain, pour convaincre des volontaires d'assumer les fonctions de police. Macdonnell a gagné leur confiance en favorisant les interactions entre ses hommes et les volontaires métis. Les constables étaient également avertis de ne pas évoquer la résistance en présence des Métis afin de ne pas les provoquer. De plus, Macdonnell, qui se souciait du manque d'expérience des policiers, les a associés aux auxiliaires métis afin qu'ils puissent s'aguerrir à leur contact. D'autre part, les éclaireurs métis ont été employés à la recherche

32. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1022, dossier 3015, A.R. Macdonnell à R.B. Deane, 11 mai 1885.

33. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1022, dossier 3015, A.R. Macdonnell à A.G. Irvine, 23 mai 1885.

de guerriers impliqués dans la résistance et suspectés de vouloir se réfugier aux États-Unis. Cependant, les hommes de Légaré furent flexibles et aidaient parfois des groupes recherchés par la police à trouver refuge en traversant la frontière³⁴. Par la suite, certains de ces auxiliaires métis ont renforcé leurs liens avec la police, notamment par des échanges commerciaux³⁵.

À la suite des affrontements de 1885, l'emploi d'auxiliaires métis n'a cessé d'augmenter. Parallèlement, le travail de la police montée a poursuivi la politique coloniale du département des Affaires indiennes. Une fois les traités finalisés, entre 1877 et 1882, les Amérindiens ont été déplacés vers des réserves. Cependant, défense était faite aux Autochtones de quitter leurs réserves sans avoir reçu la permission de leur agent. Le système de « passes » était appliqué avec difficulté, car les agents du gouvernement et les Autochtones savaient qu'il n'était pas prévu par les dispositions des traités (Hubner, 2003, p. 68). Les auxiliaires métis, comme James Sanderson, jouaient cependant les intermédiaires et permettaient des compromis pour les déplacements des Autochtones³⁶.

La lutte contre le vol de chevaux par les populations autochtones était une priorité de la police durant les années 1870 et 1880. Ce phénomène avait une valeur sociale et culturelle, il était un enjeu de prestige dans les rivalités intertribales et dépassait largement le gain matériel. Par cette répression, la police montée criminalisait la conduite des Autochtones et justifiait leur déportation dans les réserves (Hubner, 2003, p. 53). La détermination de la police montée s'expliquait également par l'objectif de sécuriser les propriétés des colons et des éleveurs. Cependant, la prévention et la répression des vols de chevaux n'étaient pas nécessairement axées contre les Autochtones, car ils n'étaient pas les seuls à s'y adonner. En effet, de nombreux vols étaient commis par les Blancs qui profitaient des suspicions portées sur les Autochtones afin de s'en dédouaner.

34. *Ibid.*

35. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 42, dossier 386-90, NWMP Schedule of Contracts, 1889-1890.

36. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 62, dossier 211-62, E.W. Jarvis à L.W. Herchmer, 7 juillet 1892.

Au début des années 1890, les auxiliaires métis de Maple Creek étaient souvent chargés de mener leurs propres patrouilles, ayant des fonctions tant préventives que répressives³⁷. À mesure que l'industrie de l'élevage se développait, la surveillance des ranches prenait de l'importance et les auxiliaires métis ont souvent été employés à retrouver des chevaux volés ou à enquêter sur des affaires d'abattage illégal de bovins. Les auxiliaires du réseau McKay étaient pour la plupart des éleveurs et ils avaient l'expérience nécessaire, des deux côtés de la frontière internationale, afin de recouvrer des chevaux efficacement (Turner, 1950, vol. 1, p. 489; Barkwell, 2011, p. 223; Light, 1987, p. 205)³⁸. Cela requérait en effet la capacité de reconnaître les marques apposées sur les chevaux par leurs propriétaires, de retracer leurs empreintes et surtout de pouvoir négocier avec les voleurs ou les acquéreurs. Durant ces missions, les auxiliaires jouaient souvent le rôle d'intermédiaire parvenant à réunir les informations utiles auprès des communautés amérindiennes et métisses³⁹.

EN QUOI LA COOPÉRATION AVEC LA POLICE A-T-ELLE BÉNÉFICIÉ AUX AUXILIAIRES MÉTIS ?

En 1874, Edward McKay et son gendre, James Sanderson, se sont fait voler une quarantaine de chevaux (McKay, 1947, p. 100). Ils ont accueilli favorablement l'installation d'un poste de police dans le voisinage, car cela les protégeait contre ces déprédations. De même, Louis Léveillé et Jerry Potts avaient également obtenu l'assistance de la police lorsqu'ils s'étaient fait voler leurs chevaux (Dempsey, 1966, p. 17-18)⁴⁰. Louis Goulet évoque dans ses mémoires l'alliance des Métis avec la police contre les raids amérindiens ciblant leurs chevaux (Charette, 1976, p. 108). Il rapporte qu'en 1879, lorsqu'un groupe de Métis s'est installé à Wood Moun-

37. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 41, dossier 275-90, Maple Creek Monthly Reports, 1890; RG 18, A-1, vol. 62, dossier 211-92, Maple Creek Monthly Reports, 1892.

38. BAC, *Censuses*.

39. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1033, dossier 31, D. Patterson à J.H. McIllree, 17 janvier 1886.

40. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 1025, dossier 3564, D. Paterson à J. H. McIllree, 26 décembre 1886.

tain à proximité des Sioux de Sitting Bull, des tensions ont émergé et une soixantaine de chevaux leur ont été volés. Louis Goulet et une troupe de policiers se sont alors rendus auprès des Sioux et ont sollicité un conseil avec leurs chefs. Selon Goulet, Sitting Bull a accepté de rendre les chevaux à la suite des négociations avec la police et les Métis (Charette, 1976, p. 108).

D'après les listes d'employés de la police de 1888 et 1889, les auxiliaires métis étaient payés par contrat et par mois⁴¹. Si l'on juge par les rémunérations des auxiliaires, leur présence était indispensable à la police, qui les payait mieux que ses propres constables. Ils pouvaient en effet gagner jusqu'à 90 dollars par mois, soit près de trois fois le salaire des policiers réguliers (RCMP, *Opening Up the West*, p. viii). Jerry Potts et Louis Léveillé, qui avaient travaillé pour la police depuis 1874, compaient parmi les auxiliaires les payés, ce qui indique l'importance de l'ancienneté du service. D'autre part, Louis Cobelle et Paul Léveillé étaient mieux payés que certains de leurs collègues qui étaient d'anciens policiers devenus auxiliaires. Ces salaires relativement élevés s'expliquent aussi par l'informalité de ces contrats qui pouvaient être saisonniers ou temporaires. Cependant, cet apport salarial n'était pas suffisant pour mettre ces familles à l'abri du besoin, comme l'atteste l'enquête menée par le commissaire Herchmer en 1896 au sujet des conditions de vie des veuves des auxiliaires métis⁴². D'après cette enquête, elles étaient généralement très pauvres. Après le décès de Louis Léveillé, les membres de sa famille vivaient dans des conditions difficiles. Sa veuve et ses fils vivaient de peu. Ayant été congédiés par la police, Paul et Pierre vivaient dans la pauvreté. Seul Magloire Léveillé vivait convenablement grâce à son salaire d'auxiliaire de police.

L'apport salarial des auxiliaires leur permettait seulement de faire face aux puissants changements économiques qui marquèrent cette période

41. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 24, dossier 764-88, Statement of employed men taken from the paylists, avril 1888. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 24, dossier 764-88, Statement of employed men taken from the paylists, avril 1888.

42. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 123, dossier 423-96, Death of Jerry Potts at Macleod – Report on conditions of families of deceased police interpreters, 1896.

et qui souvent se faisaient au détriment des Métis. La chasse au bison, qui était une des principales ressources économiques des Métis, allait bientôt se tarir⁴³. Ainsi, ils devaient se tourner vers des activités salariées, comme celles d'auxiliaire de police (Payment, 1990, p. 207, 222).

Par ailleurs, de nombreux Métis qui servaient la police montée doublaient cette relation par des contrats d'approvisionnement en denrées agricoles⁴⁴. Aussi, alors que certains d'entre eux avaient développé des activités d'élevage, ils bénéficiaient de la présence de la police contre les vols de chevaux et l'abattage de bovins. Ces gains étaient donc économiques et individuels et ne profitaient pas aux communautés métisses dans leur ensemble. Néanmoins, certains auxiliaires métis cherchaient à obtenir des gains politiques pour l'ensemble des communautés métisses.

LES AUXILIAIRES MÉTIS ÉTAIENT-ILS DES TRAITRES ?

Les relations entre la police montée et les communautés métisses ont été marquées par des tensions et des oppositions, mais aussi par la coopération des auxiliaires. La question de la coopération entre certains Métis et la police montée n'a pas toujours été considérée avec assez de profondeur par les historiens (Macleod, 1976, p. 148 ; Beahen et Horrall, 1998, p. 71-72 ; Graybill, 2007, p. 81-83 ; Baker, 1998). Les relations Métis-police ont surtout été décrites sous l'angle du conflit opposant les partisans de Louis Riel à l'État canadien. L'expérience des auxiliaires démontre que les relations entre les Métis et la police montée étaient plus complexes. Par leur engagement auprès de la police montée, les auxiliaires métis servaient les intérêts du gouvernement canadien. Cependant, les auxiliaires de la famille Léveillé cherchaient également à défendre les droits et les revendications politiques des Métis durant les années 1870 et 1880. Ainsi, il semble qu'à travers leur relation avec la police, ils souhaitaient

43. La dernière grande chasse en territoire canadien avait eu lieu en 1879 (Finkel, Conrad et Strong-Boag, 1993, p. 46 ; Payment, 1990, p. 212).

44. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 42, dossier 386-90, NWMP Schedule of Contracts, 1889-1890 ; RG 18, A-1, vol. 60, dossier 99-92, NWMP Contracts, 1891-1892 ; RG 18, A-1, vol. 47, dossier 53-91, Hay and wood contracts sent to Department of the Interior, 1891.

gagner l'écoute des autorités canadiennes. En revanche, les auxiliaires de la famille McKay s'étaient engagés auprès de la police montée par loyalisme envers l'Empire britannique et les colons des Territoires du Nord-Ouest, auxquels ils s'identifiaient avant tout.

À la suite de l'entrée du Manitoba dans la Confédération canadienne, Pierre Léveillé, comme de nombreux Métis, était insatisfait des politiques gouvernementales concernant les droits territoriaux métis. Par la Loi sur le Manitoba de 1870, obtenue à la suite de la résistance, le gouvernement canadien garantissait les terres occupées par les Métis et s'engageait à distribuer 5 700 km² de terres à leurs enfants (Payment, 1990, p. 264). Cette distribution devait abolir définitivement le droit autochtone des Métis sur les terres de la nouvelle province (MNC, *Learn* ; Payment, 1990, p. 265-267 ; Sprague, 1988). De plus, en 1874, une compensation financière a été décidée par le parlement fédéral pour les chefs de famille métisse. Ces dispositions ont été mises à exécution à partir de 1876 avec l'établissement d'une commission gouvernementale. Cependant, cette distribution a été marquée par de nombreuses irrégularités ainsi que des révisions restrictives de la Loi sur le Manitoba. Les Métis de la Rivière-Rouge ont donc peiné à maintenir leur prééminence territoriale, culturelle et sociale face à l'immigration anglo-canadienne, qui était parfois hostile (Finkel, Conrad et Strong-Boag, 1993, p. 35). Durant les années 1870, ils migrèrent donc massivement vers les Territoires du Nord-Ouest, où ils pensaient préserver leurs assises culturelles et économiques. Néanmoins, ils ont rencontré de nouvelles difficultés pour faire reconnaître par les autorités gouvernementales les terres qu'ils y avaient prises ainsi que leur droit territorial autochtone.

Ainsi, à partir de 1872 Pierre Léveillé était devenu l'un des Métis les plus actifs dans la défense de cette cause. Cependant, il semblait opter pour une approche conciliatoire avec les autorités canadiennes. Pierre Léveillé, ainsi que Maxime Lépine et André Nault, deux des fidèles de Riel, s'étaient rendus en avril 1872 auprès du lieutenant-gouverneur, Adams G. Archibald, afin de lui présenter les résolutions prises lors d'une assemblée des Métis de Saint-Norbert⁴⁵. Après avoir été cordialement

45. « Une scène » *Le Métis*, 1^{re} année, n° 46, 1^{er} mai 1872, p. 1.

reçus par le lieutenant-gouverneur, Léveillé et Lépine ont adressé une lettre à Louis Riel dans laquelle ils affirmaient que leurs demandes portant sur les privilèges coutumiers des Métis sur les terres à bois avoisinant leurs propriétés avaient été reçues positivement : « Nous étions à peu près tous décidés à aller chercher le bois coupé sur nos réserves, dans le but surtout de forcer le gouvernement à agir, lorsque le gouverneur nous communiqua le 22 un télégramme qu'il avait reçu de M. McMicken et qui nous approuvait que les réserves avaient été arrangées d'une manière très satisfaisante, à ce que croit McMicken⁴⁶. » Il semble néanmoins que les déclarations d'Archibald et de Gilbert McMicken, l'agent du Bureau des Terres fédéral au Manitoba (Betke, 2003), n'aient pas été suffisantes, car Pierre Léveillé et les Métis de Saint-François Xavier ont continué à agir pour le respect de ces droits coutumiers. En janvier 1873, ces Métis réunis en assemblée ont pris des résolutions similaires, qu'ils ont communiquées au lieutenant-gouverneur Morris⁴⁷. Après son engagement avec la police montée en 1874, Pierre Léveillé a poursuivi ses activités politiques. Ne voyant pas les Métis recevoir leurs terres selon les clauses de la Loi sur le Manitoba, les Léveillé ont participé en 1876 à l'élaboration et à la présentation d'une pétition auprès de l'inspecteur de la police montée James M. Walsh (Barkwell, 2011)⁴⁸. Ce dernier était chargé du poste de police de Fort Walsh et était l'employeur de Louis. Les pétitionnaires demandaient à ce que les Métis ayant migré dans les Territoires du Nord-Ouest (« all our brothers scattered over the Prairie⁴⁹ ») puissent joindre le Traité n° 4 et recevoir les mêmes compensations financières que les Amérindiens

46. APM, Fonds Louis Riel, MG 3 D1, n° 148, Maxime Lépine et Pierre Léveillé à Louis Riel, 24 avril 1872.

47. APM, Fonds Alexander Morris, Lieutenant-Governor's Collection, MG 12 B 1, LG, n° 57, Assemblée tenue à Saint-François Xavier est, dimanche 12 janvier 1873.

48. BAC, Archives du ministère des Affaires indiennes, RG 10, vol. 3637, dossier 7089, Qu'Appelle Agency – Petition and resulting correspondence from half-breeds in the vicinity of Fort Walsh, asking that they may be admitted to Treaty of 1874, 1876-1877; APM, Fonds, J.M. Walsh, MG 6 A1, Report [draft] relating to payment of annuities under Treaty N°4 at Fort Walsh, 1877.

49. BAC, Archives du ministère de l'Intérieur, RG 10, vol. 3637, dossier 7089, Qu'Appelle Agency – Petition and resulting correspondence from half-breeds in the vicinity of Fort Walsh, asking that they may be admitted to Treaty of 1874, 1876-1877.

l'ayant accepté. Ainsi, les Léveillé, auxiliaires de police, cherchaient à améliorer les conditions de vie des Métis. En 1878, les Léveillé ont rejoint près de 300 Métis des Cypress Hills dans leur pétition auprès du Conseil des Territoires du Nord-Ouest⁵⁰. À ce moment-là, Louis, ses fils et son gendre étaient engagés avec la police montée, ce qui ne les empêchait pas de défendre ces revendications, lesquelles portaient sur la création d'une réserve exclusivement métisse d'environ 20 000 km² au sud de l'actuel Manitoba. Cette réserve devait être fermée aux colons eurocanadiens afin d'assurer la pérennité de la culture métisse. Mais cette pétition cherchait par ailleurs à rassurer les autorités canadiennes. Elle insistait donc sur le respect des Métis envers les autorités civiles et militaires déployées par le gouvernement⁵¹. La pétition indiquait aussi que la présence de la police montée avait instauré un climat de paix entre les communautés métisses et autochtones, dont les rivalités de chasse étaient exacerbées alors que le bison disparaissait : « [...] before the arrival of the North-West Mounted Police, who came to put in force the laws and tranquilize the various Indian tribes, [les Métis] had to defend themselves alone against the continued attacks of the savages, and often had to spill their blood in procuring food for their children⁵² ». Le destinataire de cette pétition était le Conseil du Nord-Ouest, au sein duquel siégeaient Pascal Breland et le commissaire de la police montée, James F. Macleod. Les liens des Léveillé avec Breland, qui était également un Métis originaire de Saint-François Xavier, ou avec Macleod et la police montée ont cependant été insuffisants et leurs demandes n'ont pas abouti. Malgré la fidélité des Léveillé envers la police montée, cette dernière ne se souciait pas de faire avancer les droits et les revendications collectifs des Métis.

De plus, en 1880, Pierre Léveillé apportait son soutien à Louis Riel et signait la pétition que le chef métis envoya au général américain N.A. Miles afin de défendre la création d'une réserve métisse au Montana (Riel, 2-073). Par cette pétition, Riel et Léveillé envisageaient le rôle d'auxiliaire comme un moyen de faire avancer leurs revendications :

50. Canada. Parliament. *Sessional Papers*, 1886, vol. 12, no. 45, Petition from Half-Breeds Living in the Vicinity of Cypress Hills, 30 september 1878, p. 10-16.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

If the government would wish to use our influence, such as it is amongst the indians we freely offer it and will always be ready to do everything that lays in our power to fulfill peaceful mission (sic) ; and if it should be desired to have halfbreeds as scouts a willing answer to the call would be given. (Riel, 2-073).

Ainsi, aux yeux de Louis Riel et de Pierre Lèveillé, le service auprès des autorités gouvernementales était un moyen d'obtenir l'avancement des revendications métisses.

En revanche, l'opinion de Riel et de ses soutiens envers Edward McKay était très négative. Au printemps 1873, Louis Riel travaillait à une pétition au sujet des terres des Métis du Lac Qu'Appelle et il correspondait à ce sujet avec le lieutenant-gouverneur Morris (Riel, A1-010 ; A1-007). Cependant, Edward McKay était à ce moment même en contact avec Morris et critiquait vivement les Métis. McKay affirmait notamment que « The Métis have so little public spirit [...]. These people have such dull and one sided notions of government⁵³. » De plus, Edward McKay soutenait vivement la colonisation des Territoires du Nord-Ouest et la mise en place d'une autorité militaire canadienne pour contenir les Métis qu'il accusait de déloyauté⁵⁴. D'ailleurs, Edward McKay se présentait à Morris à titre de « loyal British subject⁵⁵ ». Riel avait cherché à défendre les Métis mis en cause par McKay et avait rédigé une lettre adressée à Morris à cette fin. Riel voulait lui faire part de la méfiance des Métis envers cet informateur et ses associés de la Compagnie de la Baie d'Hudson : « We are afraid of their lies. All what was said, last winter against the halfbreeds, it is all lies, we have found out, that it is Archibald McDonald and Edward McKay to make bad friends. » (Riel, A1-010).

L'opinion que se faisait Louis Riel de Thomas McKay était également négative. Les deux hommes s'étaient rencontrés en mars 1885 alors que McKay, agissant sous les ordres de la police montée, cherchait à obtenir la reddition des résistants métis. Ainsi, Riel l'identifiait clairement comme

53. APM, Fonds Alexander Morris, Lieutenant-Governor's Collection, MG 12 B1, LG, n° 164, Edward McKay à Alexander Morris, 21 mai 1873.

54. *Ibid.*

55. APM, Fonds Alexander Morris, Lieutenant-Governor's Collection, MG 12 B1, LG, n° 1945, Edward McKay à Alexander Morris, 24 août 1874.

un ennemi. Pour Riel, la police montée devait quitter la région de Batoche afin de respecter l'autorité de son gouvernement provisoire (Riel, 3-032). La tentative de médiation de Thomas McKay ne faisait qu'envenimer la situation, selon Riel et son associé William Henry Jackson : « Since their visit to us on Saturday capt. Moore and Mr McKay have greatly endangered the situation and the lives of the hostages held by us by threatening to attack us in the midst of our efforts to prevent bloodshed. » (Riel, 3-034)

Les mémoires de Gabriel Dumont indiquent que les Métis qui participaient activement à la résistance avaient questionné Thomas McKay et lui avaient fait remarquer qu'il aurait pu les rejoindre dans la lutte : « [...] vous êtes Métis aussi, et vous avez les mêmes droits à faire à valoir que nous. Je ne sais pas si vous avez seulement une petite cuillère de bon sens. Votre sang est tout en eau » (Dumont, 2006, p. 61). Cette dernière phrase insinuait le manque de fidélité de McKay envers les autres Métis avec lesquels il partageait des liens de « sang ». Ainsi, les Métis combattants condamnaient Thomas McKay de ne pas avoir fait le choix de la cause commune. Pire, Gabriel Dumont lui a reproché d'avoir suscité les hostilités qui ont opposé la police montée et les résistants métis à Duck Lake les 25 et 26 mars 1885. Dumont avait harangué McKay : « [...] c'est ta faute, tout ce qui se passe. C'est toi qui amènes la police ici et s'il arrive quelque chose, ce sera à ta responsabilité » (Dumont, 2006, p. 69).

Thomas McKay, qui allait devenir maire de Prince Albert en 1886 puis membre de l'Assemblée législative des Territoires du Nord-Ouest en 1891, semblait avoir avant tout défendu la cause des agriculteurs locaux (Barkwell, 2011, p. 179-180). Il figure sur une pétition des résidents et des colons de Prince Albert, adressée par George McKay, son frère, au gouverneur général en 1878. Cette pétition demandait une aide agricole afin de faire face à l'arrivée de nouveaux colons, alors que les récoltes étaient mauvaises, et un nouvel arpentage des terres afin de mettre fin aux tensions opposant les anciens et nouveaux colons⁵⁶. Aussi, cette pétition demandait-elle des certificats de terre pour les Métis mais aussi pour les anciens colons (« old settlers »). Cette pétition ne demandait pas à ce

56. Canada. Parliament. *Sessional Papers*, 1886, vol. 12, no. 45, Petition from George McKay, not dated, Date of Receipt in Department, 21 February 1878, p. 6-9.

qu'un territoire soit spécifiquement réservé aux Métis. Ainsi, la défense de l'identité culturelle métisse, laquelle passait par l'obtention d'un territoire exclusif, n'était pas à l'ordre du jour pour Thomas McKay et les pétitionnaires de Prince Albert. Cette différence illustre les parcours divergents des Léveillé et des McKay. Tandis que les Léveillé demeuraient attachés à la défense de l'identité métisse, les McKay s'étaient distanciés de leurs origines et ne défendaient pas la cause commune.

Dans un courrier adressé en 1890 à Frederick White, le contrôleur de la police, Thomas McKay révélait son identification politique. Alors qu'il avait été désigné pour recevoir une récompense pour son rôle auprès de la police durant le conflit de 1885⁵⁷, il a indiqué la refuser à moins que le service des volontaires de Prince Albert, lesquels étaient des colons anglophones ayant servi contre la résistance métisse (Turner, 1950, vol. 2, p. 115), ne soit également reconnu. Thomas McKay prenait la défense des colons des Territoires du Nord-Ouest, lesquels étaient également ses électeurs : « As a North Wester I will always resent any discrimination against the people of the territories [...] »⁵⁸.

CONCLUSION

La volonté du contrôleur White de recruter plus d'auxiliaires de police parmi les Métis après la résistance de 1885 n'était pas si surprenante. Alors que les responsabilités du corps policier augmentaient plus rapidement que le recrutement de nouveaux constables, il se voyait contraint d'embaucher du personnel auxiliaire. À ce titre, les auxiliaires métis avaient permis à la police montée d'interagir avec les populations autochtones et métisses dans un climat relativement pacifique avant 1885. Les auxiliaires avaient en effet facilité la communication avec les Amérindiens et effectué de nombreuses tâches liées à l'introduction et à l'application de la loi du Canada dans les Territoires du Nord-Ouest.

57. BAC, Archives de la GRC, RG 18, B-1, vol. 43, dossier, 600-90, W.T. McKay, Reason for requesting medal for Rebellion of 1885.

58. BAC, Archives de la GRC, RG 18, A-1, vol. 43, dossier, 600-90, W.T. McKay, Reason for requesting medal for Rebellion of 1885, Thomas McKay à Frederick White, 1890.

La police montée, qui manquait d'expérience dans ces territoires, avait grandement besoin des compétences culturelles et sociales des auxiliaires métis. La police montée a mis en place un recrutement basé sur des réseaux familiaux afin de favoriser la confiance mutuelle avec ses auxiliaires métis. Ces derniers ont accepté de servir la police, car les compensations salariales offertes leur permettaient de faire face à une conjoncture économique difficile, notamment à cause de la disparition du bison et des déprédations territoriales dont ils étaient victimes. Par ailleurs, ils pouvaient obtenir l'aide de la police montée pour protéger leurs biens, notamment leurs chevaux.

Les McKay avaient affirmé leur identification avec l'autorité canado-britannique dès leur entrée au service de la police et avaient ainsi fait le choix de se distancier des luttes métisses. Cependant, les auxiliaires de police de la famille Léveillé étaient loin d'être des traîtres envers les communautés métisses. Les Léveillé ont activement participé à la défense des droits et des revendications des Métis. Contrairement à Louis Riel et Gabriel Dumont, ils ont préféré le faire en adoptant une approche conciliatoire avec les agents du gouvernement canadien. Ces derniers ne se souciaient malheureusement pas des revendications politiques de leurs employés métis.

BIBLIOGRAPHIE

Sources manuscrites

Archives provinciales du Manitoba (APM), Collection Louis Riel, MG3 D1-4.

APM, Fonds Alexander Morris, MG 12 B.

APM, Fonds James Walsh, MG 6 A1.

Archives de l'Institut Glenbow (AIG), Fonds Fred Bagley, Series 1, M-43.

Bibliothèque et Archives Canada (BAC), Archives de la Gendarmerie Royale du Canada, RG 18.

BAC, Archives du ministère des Affaires indiennes, RG 10.

BAC, Archives du ministère de l'Intérieur, RG 15.

BAC, Fonds J.A. Macdonald, MG 26-A.

Sources publiées

- « Une scène », *Le Métis*, 1^{re} année, n° 46, 1^{er} mai 1872, p. 1.
- Ayala, Aurelio et Peter Carrington, « Interdependence and Colonization : Métis Auxiliaries and the North-West Mounted Police, 1874-1895 », *Great Plains Quarterly*, vol. 36, n° 2, 2016, p. 101-130.
- BAC, *Censuses*. [En ligne.]
- BAC, *Search : 1870 Census of Manitoba*. [En ligne.]
- BAC, *Search : Census of Canada, 1901*. [En ligne.]
- Baker, William M., *The Mounted Police and Prairie Society, 1873-1919*, Regina, Canadian Plains Research Center, 1998.
- Barkwell, Lawrence J., *Veterans and Families of the 1885 Northwest Resistance*, Saskatoon, Gabriel Dumont Institute, 2011.
- , *Métis Petition to Join Treaty Four*. [En ligne.]
- Beahen, William et Stan Horrall, *Red Coats on the Prairies: The North-West Mounted Police, 1886-1900*, Regina, Centax Books/PrintWest Publishing Services, 1998.
- Betke, Carl, « McMicken, Gilbert », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 12, Université Laval/University of Toronto, 2003. [En ligne.]
- Bourdieu, Pierre, « The Forms of Capital » dans J. Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood, 1986, p. 241-258.
- Bumsted, J.M., *Trials and Tribulations: The Red River Settlement and Emergence of Manitoba 1811-1870*, Winnipeg, Great Plains Publications, 2003.
- Burt, Ronald, *Brokerage and Closure: An Introduction to Social Capital*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2005.
- Butler, William F., *The Great Lone Land*, Londres, Sampson Low, Marston, Low and Searle, 1872.
- Canada, Parliament, *Sessional Papers of the Dominion of Canada*, Ottawa, Hunter, Rose, 1890-1899.
- Charrette, Guillaume, *L'espace de Louis Goulet*, Winnipeg, Éditions Bois-Brûlés, 1976.
- Cowie, Isaac, *The Company of Adventurers*, Toronto, W. Briggs, 1913.
- D'Artigue, Jean, *Six Years in the Canadian West*, Toronto, Hunter, Rose and Co., 1882.
- Daw, Ruth M., « Sgt.-Major J.H.G. Bray, the Forgotten Horseman » dans H.A. Dempsey (dir.), *Men in Scarlet*, Calgary, Historical Society of Alberta/McClelland And Stewart West, 1974, p. 156-157.

- De Trémaudan, Auguste Henri, *Histoire de la nation métisse dans l'ouest canadien*, Montréal, A. Lévesque, 1936.
- Dempsey, Hugh, *Jerry Potts, Plainsman*, Calgary, Glenbow Foundation, 1966.
- Dumont, Gabriel, *Mémoires*, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé, 2006.
- Ens, Gerhard, *Homeland to Hinterland: The Changing Worlds of the Red River Metis in the Nineteenth Century*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- , « The Battle of Seven Oaks and the Articulation of a Metis National Tradition, 1811-1849 », dans Nicole St-Onge, Carolyn Podruchny et Brenda Macdougall (dir.), *Contours of a people: Metis Family, Mobility, and History*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012, p. 93-119.
- Erasmus, Peter, *Buffalo Days and Nights*, Calgary, Glenbow-Alberta Institute, 1976.
- Erickson, Bonnie, « The relational basis of attitudes » dans B. Wellman et S.D. Berkowitz (dir.), *Social Structures: A Network Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 99-121.
- Finkel, Alvin, Margaret Conrad et Veronica Strong-Boag, *History of the Canadian Peoples: 1867 to the Present*, Toronto, Copp Clark Pitman Ltd., 1993.
- Gagnon, Denis, « La création des “vrais Métis” : définition identitaire, assujettissement et résistances », *Port Acadie: revue interdisciplinaire en études acadiennes/Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, n° 13-14-15, printemps-automne 2008, printemps 2009, p. 295-306.
- Giraud, Marcel, *Le Métis canadien*, Paris, Institut d'ethnologie, 1945.
- Glenbow Museum, *Archives Photographs*. [En ligne.]
- Grant, John F., *A Son of the Fur Trade*, Edmonton, University of Alberta Press, 2008.
- Graybill, Andrew, *Policing the Great Plains: Rangers, Mounties and the North American Frontier, 1875-1910*, Lincoln et London, University of Nebraska Press, 2007.
- Hubner, Brian et Diane Paulette Payment, « L'égaré, Jean-Louis », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 14, Université Laval/University of Toronto, 2003.
- Kermoal, Natahlie, « Le nationalisme métis des années 1970 au Canada: un tournant politique majeur pour une plus grande reconnaissance », *Fédéralisme Régionalisme*, vol. 13, 2013. [En ligne.]
- Light, Douglas W., *Footprints in the Dust*, North Battleford, Turner-Warwick Publications, 1987.

- Maccougall, Brenda, *One of the Family: Metis Culture in Nineteenth Century Northwestern Saskatchewan*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2010.
- Macleod, R.C., *The North-West Mounted Police and Law Enforcement*, Toronto, University of Toronto Press, 1976.
- Martel, Gilles, « Quand une majorité devient une minorité : les Métis francophones de l'Ouest canadien », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 23, n° 58, 1979, p. 73-98.
- McCullough, A.B., *Papers relating to the North-West Mounted Police and Fort Walsh*, Ottawa, National Historic Parks and Sites Branch, Dept. of Indian and Northern Affairs, 1977.
- McKay, William H., « The Story of Edward McKay », *Canadian Cattleman*, June, Sept. 1947, p. 20-21, 40-41, 76-77, 100-101, 105.
- Métis National Council (MNC), *Historical Online Database*. [En ligne.] MNC, *Learn*. [En ligne.]
- Morris, Alexander, *The Treaties of Canada*, Belfords, Clarke and Company, 1880.
- Palmer, Stanley H., *Police and Protest in England and Ireland, 1780-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Pannekoek, Frits, *A Snug Little Flock: the Social Origins of the Riel Resistance of 1869-70*, Winnipeg, Watson & Dwyer Publishing, 1991.
- Payment, Diane Paulette, « *Les gens libres – Otipemisiwak* », *Batoche, Saskatchewan 1870-1930*, Ottawa, Lieux et parcs historiques nationaux, Service des parcs, 1990.
- Ray, Arthur J., « Reflections on Fur Trade Social History and Métis History in Canada », *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 6, n° 2, 1982, p. 91-107.
- Riel, Louis, *The Collected Writings of Louis Riel/Les écrits complets de Louis Riel*, 5 vol., dans George F.G. Stanley (dir.), Edmonton, University of Alberta Press, 1985.
- RCMP, *Law and Order: Being the Official Reports to Parliament of the Activities of the Royal North-West Mounted Police, 1886-1887*, Toronto, Coles Publishing, 1973.
- , *The New West: Being the Official Reports to Parliament of the Activities of the Royal North-West Mounted Police, 1888-1889*, Toronto, Coles Publishing, 1973.
- , *Opening Up the West: Being the Official Reports to Parliament of the Activities of the Royal North-West Mounted Police, 1874-1881*, Toronto, Coles Publishing, 1973.

- , *Settlers and Rebels: Being the Official Reports to Parliament of the Activities of the Royal North-West Mounted Police, 1882-1885*, Toronto, Coles Publishing, 1973.
- Robertson-Ross, Patrick, *Report on the North-West Provinces and Territories of the Dominion*, Londres, Harrison, 1873.
- Rondeau, Clovis, *La montagne de Bois*, Québec, L'Action Sociale, 1923.
- Sprague, Douglas.N., *Canada and the Métis, 1869-1885*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1988.
- Spry, Irene M., *The Papers of the Palliser Expedition, 1857-1860*, Toronto, Champlain Society, 1968.
- Stanley, George F.G., *The Birth of Western Canada: A History of the Riel Rebellions*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- St-Onge, Nicole, *Saint-Laurent, Manitoba: Evolving Métis Identities, 1850-1914*, Regina, Canadian Plains Research Center, 2004.
- St-Onge, Nicole, Carolyn Podruchny et Brenda Macdougall (dir), *Contours of a People: Metis Family, Mobility, and History*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012.
- Université Laval/University of Toronto, *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*. [En ligne.]
- Turner, John P., *The North-West Mounted Police*, 2 vol., Ottawa, King's Printer, 1950.
- Weekes, Mary, *The Last Buffalo Hunter*, Toronto, Macmillan, 1945.
- Wilson, L.J. Roy, « Sanderson, James Francis », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 13, Université Laval/University of Toronto, 2003. [En ligne.]

LES IMMIGRANTS CATHOLIQUES À TORONTO ET À MONTRÉAL : LE PASSAGE D'UNE ÉGLISE-NATION À UNE ÉGLISE MULTICULTURELLE (1908-1939)

Jean-Philippe Croteau

Entre les années 1840 et 1900, le catholicisme canadien se structure autour de deux traditions culturelles incarnées par les Canadiens français, établis au pays depuis le régime colonial français, et par les Irlandais, qui ont fui la famine en Irlande et qui sont arrivés au Canada – au Québec et en Ontario notamment – vers le milieu du XIX^e siècle. À cette époque, l'Église catholique prend la forme d'une institution nationale pour les Canadiens français et les Irlandais. Avec son autorité morale, ses ressources humaines et ses assises institutionnelles, elle reproduit un héritage catholique qui se veut dépositaire des valeurs, des mœurs, des coutumes et des traditions vivantes d'un peuple. Son réseau institutionnel redessine les frontières d'un espace communautaire en milieu urbain – Toronto et Montréal –, qui favorise pour les catholiques l'adoption de pratiques sociales et d'une culture religieuse et permet aux Canadiens français et aux Irlandais de se distinguer de la majorité protestante et

britannique et d'exprimer leurs propres aspirations nationales en l'absence d'un État-nation indépendant¹.

Au tournant du XX^e siècle, l'arrivée d'immigrants catholiques d'Europe force l'Église catholique à redéfinir sa vocation nationale. En effet, deux modèles se mettent en place : celui des Irlandais, le catholicisme civique, qui prône l'assimilation des immigrants à un conformisme culturel et religieux de langue et de culture anglaises ; et celui des Canadiens français, qui privilégie plutôt un catholicisme culturel en encourageant l'autonomie institutionnelle et la préservation des langues maternelles des immigrants. Dans les deux cas, les Irlandais et les Canadiens français souhaitent s'assurer une position prédominante au sein d'une Église-nation. Or, cette volonté des élites religieuses irlandaises et canadiennes-françaises de faire converger les immigrants vers l'un ou l'autre de ces modèles et de conserver leur influence au sein de l'institution ecclésiale rencontre d'importantes résistances de la part de ces derniers. En s'appuyant sur les institutions déjà existantes ou sur celles aménagées à leur intention, les immigrants cherchent à faire reconnaître leurs aspirations notamment au sein de deux institutions principales, la paroisse et l'école, contestant par le fait même le pouvoir établi et exclusif des Irlandais et des Canadiens français au sein de l'Église catholique torontoise et montréalaise.

Dans ce texte, nous tenterons de montrer que la hiérarchie ecclésiastique de Toronto et de Montréal a été forcée de composer avec les revendications des immigrants et de reconnaître *de facto* les diverses appartenances identitaires du catholicisme montréalais et torontois marquant durablement l'identité catholique dans les deux métropoles canadiennes caractérisée par une pluralité d'héritages culturels.

1. Au sujet de l'histoire des religions au Canada, voir les titres suivants : Bramadat et Seljak (2009) ; Bramadat et Seljak (2008) ; Choquette (2004) ; Christie et Gauvreau (2010) ; Fay (2002) ; et Murphy et Perin (1996).

LE CATHOLICISME CIVIQUE ET LE CATHOLICISME CULTUREL

Au tournant du XX^e siècle, l'arrivée massive d'immigrants catholiques contredit le projet de conservation nationale, proposé par l'Église catholique à l'intention des Canadiens français et des Irlandais, et incarné par une culture ethnoreligieuse qui constitue le ciment de la nation et assure la cohésion sociale. Or, les réactions de l'Église catholique torontoise et montréalaise au phénomène migratoire diffèrent complètement et chacune d'entre elles adopte son propre modèle d'intégration des immigrants au catholicisme canadien.

Au Canada anglais, l'épiscopat catholique privilégie ce que nous appellerions un catholicisme civique, tandis que le Canada français souscrit à un catholicisme culturel. L'émergence d'un catholicisme civique en Ontario, particulièrement à Toronto, s'inscrit dans un processus d'enracinement et de mobilité sociale de la seconde et de la troisième génération d'Irlandais en Ontario, débutant à la fin des années 1880, qui engendre un courant d'identification grandissant à la majorité canadienne-anglaise au détriment de l'héritage national irlandais. Ainsi, les Irlandais, plus scolarisés grâce à l'essor d'un réseau éducatif catholique, embrassent les professions libérales ou les emplois dans le secteur des services; ils désertent les quartiers ouvriers pour déménager dans ceux de la classe moyenne où ils cohabitent avec les protestants et contractent des mariages mixtes de plus en plus tolérés par le clergé catholique (McGowan, 1989). Ainsi, sous l'effet d'un brassage social entre protestants et catholiques qui dilue graduellement l'étanchéité des frontières religieuses et sociales, les descendants des immigrants irlandais tendent à adopter graduellement le champ de vision de la majorité protestante et à épouser ses idéaux politiques et nationalistes, ainsi que ses valeurs sociales et sa culture.

Les archevêques de Toronto, M^{gr} Fergus Patrick M^cEvay, de 1908 à 1911, et M^{gr} Neil M^cNeil, de 1912 à 1934, jouent un rôle déterminant dans la construction et la diffusion d'une nouvelle identité, en grande partie instrumentalisée par les classes dirigeantes anglo-catholiques, pour répondre aux aspirations sociales de leurs concitoyens et assurer leur intégration et leur participation à la société civile canadienne-anglaise. La Première Guerre mondiale apparaît comme un tournant, alors que l'épiscopat catholique de Toronto se range du côté des impérialistes

protestants et appelle ses ouailles à faire leur devoir et à défendre l'Empire contre la menace allemande au nom de leur appartenance nationale et civique au Canada².

Un catholicisme dit civique – et assimilateur – est promu qui prend la forme d'une citoyenneté politique et religieuse. Elle s'adresse à tous les catholiques, peu importe leur origine ethnoculturelle, et repose sur l'appartenance à l'Église catholique, l'adoption d'une culture anglo-canadienne, l'usage d'une langue véhiculaire, celle de la majorité – l'anglais –, et l'exaltation d'un patriotisme canadien. L'assimilation des immigrants devient la pierre angulaire d'un acte de refondation ou de régénération pour cimenter l'unité culturelle et la cohésion sociale du catholicisme autour d'un projet de construction nationale du Canada anglais. Par ailleurs, elle permet aussi, aux yeux de l'épiscopat et des classes dirigeantes anglo-catholiques, d'étendre son influence et de constituer une force politique redoutable par le poids du nombre afin de mobiliser les catholiques sur des enjeux sociaux et éducatifs, dont dépend l'avenir du catholicisme en Ontario.

Dès le tournant du siècle, le *Catholic Register*, porte-parole de l'archevêché, lance un appel aux nouveaux arrivants pour qu'ils embrassent la culture et les valeurs canadiennes :

We have under the aegis of British flag, peace and prosperity, liberty to the individual both in the political and religious rights of man, and why should we not rejoice in the enjoyment of these blessings, whatever maybe our religious convictions – whatever maybe the religious nationality of our forefathers – English, Irish or Scotch, French, German, Polish, Doukhobor or Galician? Yes, even the strange-mannered Doukhobor from the wilds of Russia is not to be placed beyond the embrace of fraternal charity, though we must insist as a young and rising nation that such foreigners as make of Canada their home conform themselves to the reasonable demands of Canadian civilization, law, and order³.

2. Au sujet de la mutation identitaire de la minorité irlandaise à Toronto, voir McGowan (1999). Voir aussi la question des associations pieuses laïques à Toronto (Clarke, 1993a; 1993b).

3. *The Catholic Register*, 30 juillet 1908 et 30 avril 1911. Cité dans McGowan (1993, p. 214).

Du côté du Canada français, les nombreuses crises politiques et scolaires en milieu minoritaire francophone, causées par la volonté de la majorité anglophone dans l'ouest du pays et en Ontario d'abolir les écoles catholiques et de limiter l'enseignement du français, n'ont fait que raffermir l'adhésion des élites canadiennes-françaises à un catholicisme culturel, dont les balises avaient été posées par l'idéologie ultramontaine dans la dernière moitié du XIX^e siècle (Martel et Pâquet, 2010). À partir des années 1840, le clergé catholique saisit l'occasion de remplir le vide politique laissé par les élites libérales et républicaines déchuës à la suite de l'échec des rébellions des Patriotes, en 1837 et en 1838, pour s'imposer comme une Église-nation et promouvoir, grâce à ses ressources institutionnelles, matérielles et humaines, une culture nationale qui repose sur la foi catholique et la langue française. Ces deux composantes religieuses et culturelles deviennent les deux pôles de l'identité et du nationalisme canadien-français (Sylvain et Voisine, 1991 ; Hardy, 1999 ; Ferretti, 1999 ; Perin, 1998).

Au tournant du XX^e siècle, loin de s'affaiblir, le principe de la « langue, gardienne de la foi » et la « foi, gardienne de la langue » est même étendu aux autres groupes ethnoculturels. Dans une publication qui faisait le bilan statistique du catholicisme dans le milieu des années 1950, il ne faisait aucun doute pour son auteur que la langue protégeait la foi des Canadiens français, mais aussi celle des Néo-Canadiens : « Les Anglais et les Écossais sont restés protestants. Les Canadiens de langue française, les Italiens, les Polonais [...] sont restés catholiques. Les Irlandais qui ont perdu leur langue ont perdu leur foi dans une large mesure [...] même constatation chez les canadiens-français [sic] qui vivent dans des régions anglo-protestantes⁴. »

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une politique officielle, l'usage des langues maternelles par les immigrants est encouragé par le clergé canadien-français dans les paroisses et à l'école pour assurer la sauvegarde de la foi. Il est tenu pour acquis que l'assimilation à l'anglais, considérée comme la langue du protestantisme, ouvre la porte à l'indifférence religieuse, aux mariages mixtes et à la perte de la foi. Toutefois, le catholicisme

4. Cité dans Plourde et Georgeault (2008, p. 232).

culturel ne remet pas en question la primauté des Canadiens français au sein de l'Église catholique. Pour l'épiscopat canadien-français de l'époque, l'autonomie institutionnelle accordée aux immigrants consacre le catholicisme comme un agrégat de communautés qui gravitent autour de l'Église canadienne-française considérée comme une Église fondatrice qui a contribué à l'édification du pays, et ce, depuis la colonie française.

M^{gr} Langevin, évêque de Saint-Boniface, au Manitoba, de 1895 à 1915, demeure sans doute la personnalité canadienne-française qui est allée le plus loin dans la conception d'un catholicisme culturel. Au cours de son épiscopat, il propose un vaste programme qui peut être considéré comme l'antithèse des politiques assimilatrices du clergé irlandais. Sous son égide, il recrute des prêtres et des congrégations religieuses multilingues et de nationalités diverses, il encourage l'enseignement des langues maternelles à l'école catholique, il crée des journaux de langue allemande, ukrainienne et polonaise et convainc le gouvernement provincial d'établir des écoles normales polonaises et ukrainiennes pour former des enseignants bilingues (Choquette, 1976; Comeault, 1975; Huel, 1975). L'adhésion à un catholicisme culturel n'est pas dénuée d'intérêts politiques. Ainsi, M^{gr} Langevin demeure conscient du potentiel politique d'une alliance avec les immigrants pour faire valoir les droits scolaires des Canadiens français dans l'Ouest :

Nous avons lutté pour que l'on enseigne le Polonais et l'Allemand et même le Galicien qui ont des droits cent fois moindres, mais qui les ont quand même, il serait impardonnable, de notre part, de négliger le français chez ceux qui seuls ont une mission spéciale à remplir, mission à laquelle les autres nationalités s'associeront en ce qui concerne les intérêts religieux de ce jeune pays⁵.

Cette coalition ne verra pas le jour. La décision du Vatican de nommer des Irlandais à la tête des épiscopats dans l'Ouest du pays met fin aux ambitions d'une Église canadienne-française qui souhaitait conserver une position dominante au sein du catholicisme.

5. Lettre de Langevin à Blumhart, 1902. Cité dans Painchaud (1986, p. 225).

LES SOCIÉTÉS D'ACCUEIL AUX IMMIGRANTS : DEUX PHILOSOPHIES DISTINCTES

L'une des premières mesures adoptées à l'endroit des immigrants par l'épiscopat catholique au Canada est la création des sociétés d'accueil. La création de ces sociétés s'inscrit dans le sillon des politiques du Vatican préoccupé par l'impact des migrations humaines sur l'avenir du catholicisme en Amérique du Nord. Or, le Vatican a tardé à s'intéresser aux questions migratoires, les associant à un mouvement nord-européen et protestant. Toutefois, à partir des années 1880, le Vatican s'inquiète du sort des immigrants qui s'établissent dans des pays où règne selon lui la séparation entre l'Église et l'État, et où foisonnent les idées modernes et sécularistes dangereuses pour la foi des fidèles. Dès la fin des années 1880, le pape Léon XIII envoie des directives à ses évêques en Amérique du Nord pour renforcer le soutien spirituel aux immigrants en leur accordant des services religieux dans leur langue en vue de faciliter leur assimilation éventuelle à la culture catholique majoritaire. Cependant, l'Église catholique aux États-Unis et au Canada constitue une institution ethnoculturelle dominée par les Irlandais et les Canadiens français qui défendent jalousement leur hégémonie politique et se montrent réfractaires à partager les ressources de leur réseau institutionnel patiemment bâti avec les autres groupes ethniques. Ce n'est qu'au tournant du XX^e siècle, sous les pressions des délégués apostoliques du Vatican, que des mesures sont mises en place pour accueillir les nouveaux arrivants catholiques et contrer les campagnes de prosélytisme protestant (Perin, 1998).

L'archevêché de Toronto, sous l'égide de M^{gr} Fergus McEvay, réagit le premier au Canada en fondant le Catholic Church Extension Society (CCES), en 1908, dont la mission principale est d'accueillir les nouveaux arrivants catholiques, de leur fournir des prêtres et d'établir des paroisses et autres services religieux pour s'assurer le maintien de leur foi. Le CCES s'inspire de l'organisation du même nom créé aux États-Unis en 1905. Tous les évêques canadiens, y compris les francophones, y siègent d'office. La présidence est confiée au prêtre Alfred Edward Burke, organisateur et administrateur de talent, mais réputé pour ses sympathies impérialistes et ses opinions hostiles au nationalisme canadien-français,

ce qui lui vaudra de profondes inimitiés de la part des évêques de langue française. Grâce à des campagnes de financement et à des revenus qui lui sont versés par l'archevêché de Toronto, le CCES érige des paroisses, construit des églises et des écoles et diffuse une propagande pour évangéliser les fidèles⁶. L'œuvre se poursuit dans les années 1920 avec le nouvel archevêque de Toronto, M^{gr} Neil M^cNeil, qui contribue à la fondation des Sisters of Service, une congrégation religieuse, aidée d'auxiliaires laïques, le Catholic Women League, qui accueille les immigrants catholiques, les aide à trouver un hébergement et du travail, facilite leur établissement en Ontario et dans les Prairies et, surtout, met en place des services sociaux et éducatifs dans les paroisses nouvellement fondées (Zink, 1976).

Le grand échec de l'épiscopat torontois demeure sans doute de ne pas avoir réussi à faire l'unité sur la question des immigrants entre les évêques irlandais et canadiens-français en créant une force politique parlant d'une seule voix. Les évêques irlandais souhaitaient faire adopter l'anglais, la langue de la majorité, par les immigrants et confiner le français à la province du Québec, son terreau naturel, tandis que l'épiscopat canadien-français se considérait comme une Église fondatrice ayant pour mission d'évangéliser l'Ouest du pays⁷. Pour l'épiscopat irlandais, l'avenir de l'Église catholique était tracé par la langue et par la culture du continent et de l'Empire britannique, l'anglais et non pas le français. Ainsi, Burke affirmait :

Proximity to the United States, the preponderance of Britain in the world, the commercial character of this age and of the age to come will make for common vehicle of intercourse and that will not be French but English. We may like it or not, but we cannot and would be foolish to shut our eyes to what is coming and fail to prepare for it... The way of our statesmen and Churchmen is bestrewn with difficulty,

-
6. Archives of the Roman Catholic Archdiocese at Toronto (ARCAT). *History of Canadian Extension* (juin 25, 1908), p. 1. OCO7. H101. *Religion and Slavic Immigrants, Dealing with the Catholic Immigrants of Central & South-eastern Europe*, p. 1-5. MNAS06.123.
 7. ARCAT, *Memorandum on the Church in Western provinces of Canada*, 1928, p. 1-15. MNA506.110.

but it must be kept clear for the advance of British civilization and effective religion⁸.

Cette conception était combattue avec acharnement par M^{gr} Langevin qui refusait que l'Église canadienne-française démissionne de son rôle d'évangélisatrice et de missionnaire dans les Prairies. En 1910, presque tous les évêques canadiens-français, avec M^{gr} Langevin en tête, claquent la porte du CCES pour protester contre les visées anglicisatrices de l'organisation qui remet en cause la mission évangélisatrice de l'Église canadienne-française dans l'Ouest (McGowan, 1984). M^{gr} Bégin, archevêque de Québec, lui aussi démissionnaire, fonde, en 1912, l'Oeuvre protectrice des immigrants catholiques (OPIC) qui est confiée à l'abbé Philippe Casgrain, prêtre polyglotte de la Saskatchewan et aumônier militaire. Contre toute attente, l'OPIC ne jouera pas le rôle qui lui était pourtant assigné, soit celui d'un contrepoids canadien-français au CCES⁹. Ses objectifs sont beaucoup plus généraux, comme porter aide et secours aux nouveaux arrivants catholiques. L'OPIC, contrairement au CCES, ne fait pas de l'assimilation des immigrants la pierre angulaire de son action et s'inscrit davantage dans une perspective de consolidation du catholicisme. L'abbé Casgrain définit ainsi sa mission :

Elle s'efforce, cette œuvre, de procurer à ces pauvres déracinés l'aide, l'assistance et la protection dont ils ont tant besoin. C'est donc une Œuvre essentiellement patriotique et religieuse comme le proclame sa belle devise « Pro Deo et Patria » ; une œuvre qui contribue à conserver au cœur de l'immigrant la fidélité et l'attachement à la langue, aux mœurs et à la religion de ses ancêtres¹⁰.

La crainte principale des membres de l'OPIC demeure que les nouveaux arrivants s'établissent à l'extérieur des paroisses et abandonnent toute forme d'observance religieuse¹¹. Pour contrer cette menace, l'OPIC accueille les nouveaux arrivants dans le port de Québec, apporte des

8. Cité dans *The Catholic Register*, 24 juin 1915 et McGowan (1993, p. 220).

9. Au sujet de l'Oeuvre protectrice des immigrants catholiques, voir Pâquet (2002).

10. Archives de l'archevêché de Québec (AAQ). Léon Gray, « Monsieur l'abbé P. Casgrain et l'immigration catholique », *L'Action catholique*, 6 novembre 1925. 3QM. OPIC.

11. *Ibid.*

soins aux malades, aide ceux qui ont des difficultés avec la justice, tente de leur trouver un hébergement ou un travail et leur propose souvent un lieu d'établissement au sein d'une paroisse. Les agents de l'OPIC veillent à mettre en contact le nouvel arrivant avec le curé de sa future paroisse et avertissent ce dernier de l'imminence de sa visite. Il reste que les politiques d'accueil vis-à-vis des immigrants constituent un champ d'intervention fort négligeable pour l'archevêché de Québec¹².

En fait, fidèle à la conception identitaire qui associe langue, culture et foi, les autorités diocésaines de Québec traitent l'immigration comme un phénomène périphérique qui relève peu ou pas de la société civile canadienne-française et qui n'est pas subordonnée à ses impératifs nationaux. Les préoccupations à l'égard des questions liées à la doctrine sociale de l'Église, à l'encadrement des masses francophones en milieu urbain et dans un contexte d'industrialisation, ainsi qu'à la protection de la culture française et de la foi catholique vis-à-vis de l'américanisation des mœurs, l'emportent sur celles liées à l'immigration. Un responsable du CCES, dans un rapport rédigé à l'archevêque de Toronto, en 1913, a bien relevé le peu d'intérêt et d'efforts de la hiérarchie canadienne-française pour s'assurer de l'assimilation des immigrants à la langue et à la culture française :

I could not find any trace of pressure being brought to bear upon foreigners to take up French in preference to English, nor could I find any trace of an organized effort along that line. I should characterize the attitude of the French towards the foreigner as one of apathy. That element among the French which is narrowest in its view of civic and national life seems to be directing its energies more towards preserving the French language among French people themselves than to forcing it on foreigners¹³.

12. AAQ, *Document Pro Deo et Patria, The Catholic Immigration Association of Canada, Founded in 1912, Under the Patronage of this Excellency the Apostolic Delegate, The Archbishops and Bishops of Canada, Sir Adolphe Routhier, Sir Geo Garneau, & c. & c.*, Director: L'Abbé P.-H.-D. Casgrain, Archbishop's Palace, Quebec, November 1913, 4-5. The Catholic Immigration Association of Canada. Vol. 1-1. OPIC. 3QM.

13. ARCAT, Lettre de J. A. B. Cameron à Mgr Neil McNeil, 11 juillet 1913. MNA506.07.

LA PAROISSE NATIONALE À TORONTO : ESPACE SACRÉ ET FOYER DE RÉSISTANCE

Dès les années 1880, les premières paroisses nationales sont mises sur pied à Toronto, l'une pour les Allemands, en 1881, et l'autre pour les Canadiens français, en 1887. L'archevêché de Toronto obéit à la volonté du pape qui s'inquiète des effets du prosélytisme protestant sur les immigrants italiens, car, à leur arrivée dans les villes américaines ou canadiennes, ils sont laissés à eux-mêmes (Tumbo, 1993). L'Église catholique de Toronto ne tarde pas à réagir en mettant sur pied des structures d'encadrement, dont la principale est la paroisse nationale qui regroupe les individus d'une même appartenance ethnoculturelle, peu importe le quartier qu'ils habitent (Wicks, 1998).

Au tournant du XIX^e siècle, les Italiens, les Polonais, les Lithuaniens et les Ukrainiens se voient décerner à leur demande une paroisse nationale. Elle constitue le noyau de l'organisation sociale autour de laquelle gravitent des associations de piété et de dévotion, des sociétés de bienfaisance et des écoles catholiques. La stratégie de l'épiscopat vise à ériger un cordon sanitaire autour des immigrants catholiques pour les protéger de l'influence du protestantisme et à les intégrer aux structures du diocèse déjà existantes pour favoriser leur assimilation au catholicisme irlandais.

Les visées de l'épiscopat irlandais posent problème dès le départ. Les immigrants catholiques partagent une religiosité marquée par leurs propres repères culturels et traditions et pratiquent le catholicisme d'une façon différente de celle des Irlandais influencés par le contexte nord-américain. En effet, à la fin du XIX^e siècle, le clergé catholique se « canadianise » avec ses prêtres nés pour la plupart au pays qui tolèrent de plus en plus une adaptation des pratiques religieuses au milieu environnant à majorité protestante. Les immigrants éprouvent un profond attachement envers des croyances et des pratiques populaires de leur pays natal, comme les processions, le culte des saints, les manifestations de dévotions et de piété, qui diffèrent de celles des anglo-catholiques de

souche irlandaise, et ils défendent énergiquement le maintien de leurs traditions¹⁴.

De plus, l'autorité du prêtre est régulièrement contestée par les notables d'une paroisse qui le voient comme un agent de l'archevêché, cherchent à avoir un droit de regard sur l'administration de l'église et défendent le maintien des traditions religieuses et nationales (Shahrodi, 1993). Le climat entre le prêtre et ses paroissiens peut être parfois empoisonné, ce dont témoigne le délégué apostolique Monsignor Carroll au sujet de la paroisse polonaise Saint-Stanislas Kostka :

The parish has given trouble, on various occasions, throughout its whole history, and the present difficulties have been in existence for several years... The difficulties centre round the Parish Priest. His methods are resented by a number of the parishioners; and as far as I can learn, these parishioners are in the majority. They claim he has refused them the sacraments; called them names, demanded money from them; insulted them; denied them a part in the parish committee; mishandled the parish finances; and has treated them generally in a tyrannical manner... There are also a number of parishioners who deny these charges, and who defend their pastor¹⁵.

Les immigrants sont aussi réticents à se faire imposer les associations religieuses, sociales et culturelles irlandaises et préfèrent créer leur propre réseau associatif afin de reproduire l'ambiance culturelle de leur pays, de leur région et parfois même de leur village. Au cœur de la paroisse nationale, les immigrants développent ainsi leur propre modèle de sociabilité catholique que la hiérarchie catholique irlandaise doit bon gré mal gré tolérer (McGowan, 1993, p. 214-15).

Dans ces circonstances, la paroisse nationale devient un espace sacré pour les immigrants qui assurent la rétention culturelle et qui constituent un foyer de résistance aux politiques assimilatrices de l'épiscopat irlandais. Ces luttes au sein de la paroisse prennent une couleur fortement

14. ARCAT, *Religion and Slavic Immigrants, Dealing with the Catholic Immigrants and Southeastern Europe*, p. 3-5. MNA506.123. *Immigration, an International Problem*, p. 7-12. MNA506.125.

15. ARCAT, Apostolic Delegate's file, Letter of Monsignor Carroll. Cité dans Shahrodi (p. 151).

teintée du nationalisme et conduisent même de la part des membres d'une communauté culturelle à l'abandon de l'Église catholique, à la conversion au protestantisme et même au schisme, comme c'est le cas en 1922 lorsque des paroissiens polonais établissent la Polish National Catholic Church.

LES ÉCOLES SÉPARÉES À TORONTO : AGENTES D'ASSIMILATION

Dans l'esprit de la hiérarchie catholique de Toronto, l'école séparée – ou catholique – par distinction de l'école publique, établie en Ontario depuis le milieu du XIX^e siècle, est indissociable de la paroisse nationale. À l'origine, l'école séparée visait à préserver la foi et la culture des Irlandais et à les protéger des influences néfastes d'un environnement majoritaire britannique et protestant fortement teinté par le « *secularism* » et le « *materialism*¹⁶ ». Avec l'arrivée d'un nombre croissant d'immigrants, une nouvelle vocation s'ajoute à l'école séparée, celle de les assimiler à une culture anglo-catholique dominante. Ainsi, l'école séparée assure la socialisation dans une atmosphère catholique qui amène les enfants d'horizons culturels divers à se fondre dans un creuset *Canadian English Catholic*. Ainsi, selon l'archevêque de Toronto, M^{gr} Neil McNeil, il y a nécessité qu'une école « commune » pourvoie à l'éducation des enfants d'immigrants qui partagent la même foi. À ce titre, les écoles catholiques favorisent la canadianisation des nouveaux arrivants au même titre que les écoles publiques :

An evident obstacle in the way of National unity in Canada is the number and variety of racial elements from other countries. Fifty more languages are spoken daily in the homes of the people. The school is regarded rightly as a means of bringing these diverse elements together in sympathy as future Canadian citizens. A long time will be required

16. L'historien Murray Nicolson a beaucoup écrit sur l'évolution sociale de la communauté irlandaise dans la dernière moitié du XIX^e siècle. Voir Murray W. Nicolson, (1983; 1984a; 1984b). Sur les écoles séparées de l'Ontario, voir Robert M. Stamp (1985). La question scolaire et politique des écoles catholiques en Ontario a été abordée par Franklin Walker (1954; 1976; 1986). Au sujet des écoles catholiques à Toronto, voir Robert T. Dixon (2007).

to effect this purpose. It cannot be done in one generation. But the common school does help effectively in the process. [...] the unity of religion gives the school a greater uniting influence. In Toronto, the pupils of St. Mary's separate school are of fourteen racial origins, and in their home they speak a similar variety of language; but the language of the school is English and the books are Canadian. The teachers know no other language. In such schools there are always large groups of children whose mother tongue is English and the language of the playground is English¹⁷.

Au tournant du XX^e siècle, au fur et à mesure que les écoles séparées accueillent les enfants et les adultes d'origine immigrante, les autorités catholiques aménagent à leur intention des classes d'anglais de jour et de soir pour favoriser leur apprentissage de cette langue qui demeure la condition essentielle à leur « canadianisation¹⁸ ». Les immigrants n'acceptent pas toujours de bonne grâce l'assimilation au « *Canadian English Catholic Conformity* ». Ils adressent régulièrement des requêtes demandant l'embauche de professeurs pour enseigner leur langue maternelle. Les commissaires irlandais cèdent aux représentants des diverses communautés surtout par crainte que les parents envoient leurs enfants aux écoles publiques. Ils accordent aux immigrants uniquement le droit d'utiliser les salles de classe après les heures de cours et le samedi, ainsi que d'embaucher un enseignant – le plus souvent le curé de la paroisse nationale – à leurs frais¹⁹. Cette mesure, raisonnable aux yeux des commissaires catholiques, leur assure que les immigrants enverront leurs enfants aux écoles séparées et permettra même de récupérer ceux qui fréquentent déjà les écoles publiques. Une mesure qui satisfait aussi les parents; ceux-ci ne souhaitent pas priver leurs enfants de l'apprentissage de l'anglais, porte d'entrée à la mobilité sociale²⁰.

Le programme d'études constitue une autre stratégie d'assimilation des écoles séparées. En effet, au lendemain de la Première Guerre mondiale,

17. ARCAT, *National Unity and the School By His Grace*, Feb 8 1933, p. 1. MNARg2.06.

18. Archives of the Toronto Catholic District School Board (ATCDSB), 6 avril 1909. 6 février 1917. *Minutes*. 12 juillet 1915. Management Committee.

19. ATCDSB, 2 octobre 1923. 4 février 1927. 5 avril 1927. 12 novembre 1929. 14 janvier 1930. 13 décembre 1938. 6 décembre 1939. *Minutes*.

20. ATCDSB, 5 juin 1923. 4 mars 1930. 1^{er} avril 1930. *Minutes*.

les écoles séparées visent autant à préparer les enfants à devenir des citoyens canadiens fidèles à leur patrie que des catholiques respectueux des enseignements de l'Église²¹. En plus de l'enseignement religieux qui imprègne toutes les matières profanes, le contenu du programme d'études valorise la loyauté à la Grande-Bretagne et aux institutions politiques britanniques, exalte la participation des Canadiens aux guerres de l'Empire pour la sauvegarde de la liberté et de la démocratie et rappelle la contribution des catholiques à l'histoire du Canada. Les cérémonies religieuses et les commémorations patriotiques font de l'école séparée un lieu pour les enfants où la foi catholique et l'allégeance à l'Empire britannique sont célébrées (McGowan, 1999, p. 221-52 ; Batut, 2006).

Toutefois, le bilan de l'école catholique est mitigé. Certes, les enfants apprennent l'anglais et s'identifient sans doute au Canada leur nouvelle patrie, mais ils continuent de parler leur langue dans leur famille et de préserver leurs traditions au sein de la paroisse nationale, où les rapports sociaux et les manifestations culturelles et religieuses s'expriment le plus souvent dans leur langue maternelle. De plus, la paroisse nationale contribue à perpétuer l'univers de la patrie perdue et à permettre à l'immigrant la transmission de sa langue, de sa culture et de ses traditions à la génération suivante (McGowan, 2008).

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES IMMIGRANTS : LE MONTRÉAL DES PETITES PATRIES

Les évêques canadiens-français rejettent l'idée d'un catholicisme civique, véhiculé par l'épiscopat irlandais, qui prône la suprématie de la culture et de la langue anglaises au sein de l'Église catholique au Canada et l'absence de « barrières nationales » entre catholiques. Les évêques canadiens-français conçoivent le Canada comme un pays bilingue, où les Canadiens français composent la majorité des catholiques qui, par la défense de la foi et de la langue, constituent un rempart contre la culture

21. La mission des écoles séparées est couramment définie dans les pages du *Catholic Register*, porte-parole de l'archevêché de Toronto. Voir, entre autres, « Separate Schools », *The Catholic Register*, 9 juin 1921 et « Respect for Authority », *The Catholic Register*, 10 mars 1921.

anglo-saxonne, protestante et matérialiste dominante sur le continent. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de voir la hiérarchie religieuse canadienne-française encourager les immigrants à avoir des prêtres de leur nationalité, ainsi que leurs propres paroisses et à continuer à parler leur langue pour sauvegarder la foi catholique. Contrairement au clergé irlandais qui ne renonce pas à l'assimilation des immigrants, mais reporte sa réalisation, le clergé canadien-français accueille les immigrants catholiques au nom de l'appartenance confessionnelle et encourage la formation d'entités culturelles et linguistiques autonomes du réseau institutionnel et associatif de la majorité.

Entre les années 1900 et 1930, des paroisses nationales à Montréal sont créées pour les Italiens, les Polonais, les Ukrainiens, les Hongrois et les Syriens. Chacune de ces paroisses exerce une vocation communautaire au cœur de la cité, avec son lieu de culte, ses écoles, ses sociétés de bienfaisance et d'aide sociale, ses réseaux d'entraide et de solidarité et ses associations culturelles mises sur pied par le curé et soutenues par ses paroissiens. Ces clivages, fondés sur l'identification à l'origine nationale, à la culture et à la langue plutôt qu'à une culture religieuse majoritaire qui transcenderait les différences culturelles minoritaires, se répercutent aussi dans le système scolaire.

Ainsi, à la même époque, la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM) crée à tous les niveaux d'enseignement des classes de catéchisme, d'histoire et de géographie enseignées dans les langues maternelles des immigrants²². C'est souvent les congrégations religieuses chargées de les accueillir ou des curés de leur nationalité qui demandent aux commissaires de leur ouvrir des classes dans leur langue maternelle au sein des écoles existantes²³. La communauté italienne est particulièrement

22. Archives de la Commission scolaire de Montréal (ACSDM), *District Centre, Rapport du directeur et secrétaire, 1918-19 à 1922-23*, Districts (anciens) CECM (plan général).

23. ACSDM, 11 septembre 1903, Correspondance Urgel-Eugène Archambault, D. 1900-1903, Fonds Urgel-Eugène Archambault. Fonds des écoles. École Notre-Dame-de-la-Défense, Boîte 211. École Notre-Dame-du-Mont-Carmel, Boîtes 486-487-49; *Rapport financier de la Commission des écoles catholiques de Montréal pour l'exercice 1907-1908*, 1908, p. 4; *Rapport financier de la Commission des écoles catholiques de Montréal pour l'exercice 1913-1914*, 1914, p. 4; *Rapport financier de la Commission des écoles catholiques de Montréal pour l'exercice*

rement bien pourvue à cet égard puisque ses deux écoles, mises sur pied lors de la création des paroisses Notre-Dame-du-Mont-Carmel et Notre-Dame-de-la-Défense, en 1905 et 1910, sont rattachées une décennie plus tard à la CECM et enseignent l'italien, le français et l'anglais. Dès 1910, la Desserte catholique chinoise offre des cours en français, en anglais et en chinois. Les groupes d'Europe centrale et orientale (Polonais, Lithuaniens, Ukrainiens, Slovaques) se montrent moins enclins à demander une éducation dans leur langue maternelle contrairement aux Italiens, aux Chinois et aux Syriens. Ainsi, le directeur général de la CECM, J.-N. Perreault, écrit au secrétaire du Conseil de l'instruction publique, J.-H. Miller: «[...] je dois vous exprimer mon vif regret de voir que la plupart des parents de ces enfants étrangers, et plus spécialement ceux des enfants polonais, dédaignent le français et ne veulent apprendre que l'anglais²⁴». En effet, les curés de ces paroisses rappellent constamment aux commissaires catholiques le vœu des parents que leurs enfants fréquentent des classes anglaises pour leur faire profiter des avantages socioéconomiques liés à l'apprentissage de cette langue. Ces prêtres, originaires des États-Unis, où ils ont été recrutés par l'archevêché de Montréal, encouragent eux-mêmes leurs ouailles à envoyer leurs enfants à l'école anglo-catholique.

Toutefois, la gestion du pluralisme culturel au sein des écoles catholiques pose une série de problèmes pratiques comme le regroupement des élèves de même nationalité, le choix des manuels et l'embauche d'enseignants qualifiés. De plus, les autorités catholiques voient d'un mauvais œil la multiplication des classes de langues maternelles qui pourraient légitimer par la suite les revendications des immigrants de posséder leurs propres écoles nationales, voire un réseau d'écoles séparées. Les demandes d'une partie de la communauté juive pour la création d'une commission scolaire dans les années 1920 finissent sans doute de convaincre les élites religieuses et éducatives catholiques d'un danger de balkanisation

1915-1916, 1916, p. 7; Rapports financiers. Service des finances. *District Centre, Rapport du directeur et secrétaire, 1918-19 à 1922-23*, Districts (anciens) CECM (plan général).

24. Lettre de J.-N. Perreault au secrétaire du CIP, J.-N. Miller, 20 septembre 1915. Cité dans Gagnon (1996, p. 130).

ethnoculturelle au sein du système scolaire. À cet égard, les écoles dites « italiennes » apparaissent comme un dangereux précédent²⁵.

En 1931, à la suite de la demande d'un groupe de parents slovaques pour obtenir des classes de langue anglaise à leurs enfants, la CECM annonce que l'enseignement des langues maternelles se limitera à la première et à la deuxième année²⁶. De plus, c'est au cours de ces années que la CECM instaure des mesures pour faciliter l'accès à l'école anglo-catholique. Les immigrants apparaissent, aux yeux des commissaires de la CECM, comme un groupe vulnérable aux tentatives du prosélytisme protestant et surtout à la propagation de la doctrine communiste, en raison de leur faible socialisation au sein des structures sociales catholiques dirigées par les Canadiens français qui les conduisent à l'indifférence religieuse et à l'abjuration de leur foi. En 1937, la CECM nomme Walter Bossy, un nationaliste ukrainien et antibolcheviste reconnu, directeur des classes étrangères. À la suite d'une étude de terrain, Bossy recommande l'ouverture d'écoles dans les quartiers immigrants et l'aménagement de classes anglaises dans les écoles françaises à l'intention des enfants des nouveaux arrivants. L'école anglaise est considérée comme plus efficace pour inculquer un esprit chrétien – et catholique – aux enfants d'immigrants et leur offrir une éducation patriotique²⁷.

La crainte du bolchevisme manifestée au sein de la hiérarchie catholique montréalaise est toutefois assez loin des préoccupations des immigrants catholiques qui se montrent favorables à un enseignement bilingue et trilingue pour préserver leur héritage culturel et s'assurer de l'accès à la mobilité sociale, comme en fait foi les écoles dites « italiennes », dont le régime linguistique est toléré malgré tout par la CECM. Néanmoins, le

-
25. Au sujet des débats scolaires entourant la communauté italienne, voir Donat J. Taddeo et Raymond C. Taras, *Le débat linguistique au Québec, La communauté italienne et la langue d'enseignement*.
 26. ACSDM, 5 mai 1931. Commission pédagogique. Livre des délibérations (LDC).
 27. ACSDM, *Rapport de J. M. Manning, directeur des études, à Victor Doré, président général, Demandes de classes anglaises pour les élèves de langues étrangères*. 25 avril 1935. Écoles et classes bilingues de 1890 à 1985. Bureau des Études. Comité des Néo-Canadiens. Bureau de l'accueil et de l'admission. ARC-E1 S46 T4- 6152. *Rapport de J-R. Thibodeau, contrôleur des finances, à Hector Perrier, secrétaire provincial*. 17 novembre 1941. Taxes des neutres. Taxes. Services des Finances.

projet éducatif, formulé par certains groupes d'immigrants, est battu en brèche par l'administration francophone de la CECM, appuyée par les commissaires irlandais, qui s'opposent à tout ce qui ressemblerait de près ou de loin à l'émergence d'un troisième secteur d'enseignement – après celui de langue française et celui de langue anglaise – pour les immigrants²⁸. À cet égard, la CECM adopte la ligne dure. En limitant l'enseignement des langues maternelles, en 1931, et en retardant l'enseignement de l'anglais langue seconde à partir de la 5^e année dans les écoles françaises, en 1937, la CECM a sans doute favorisé la tendance des immigrants à choisir l'école anglaise dans une proportion passant entre 1931 et 1955 de 47 à 70 %, ce qui préparait la société francophone à des lendemains difficiles pour l'intégration de ses immigrants²⁹.

* * *

À partir du tournant du XX^e siècle, l'Église catholique au Canada renonce peu à peu à sa vocation exclusivement ethnique pour se consacrer à l'assimilation des nouveaux arrivants en reconfigurant l'espace catholique en milieu urbain. Pour ce faire, l'Église catholique de Toronto et celle de Montréal favorisent deux modèles d'intégration. Le catholicisme civique favorise une assimilation culturelle et linguistique complète au groupe irlandais dominant, tandis que le catholicisme culturel privilégie l'autonomie des cultures immigrantes au sein du catholicisme montréalais dirigé par l'épiscopat canadien-français. Ces deux modèles avaient en commun d'assurer la suprématie des groupes majoritaires et la primauté de leur culture au sein de l'institution ecclésiale. Or, les résistances des immigrants au conformisme culturel et social véhiculé par l'Église catholique ont empêché leur absorption aux groupes majoritaires. Elles ont plutôt amorcé un processus d'acculturation et de métissage d'une culture catholique. À cet égard, les espaces de sociabilité urbaine avec ses manifestations culturelles résultant de divers apports migratoires tendent à revêtir à la veille de la Seconde Guerre mondiale des formes

28. ACSDM, *Lettre de Walter Bossy à J.-R. Thibodeau, contrôleur des finances*. 11 novembre 1941. Rapports et mémoires de Walter J. Bossy de 1933 à 1950. *Taxes des neutres*. Taxes. Service des Finances.

29. ACSDM, Statistiques (1930-1960). Service de la Statistique.

renouvelées et enrichies d'expression identitaire au sein du tissu social. Ils constituent sans doute le legs le plus évident de cette expérience d'acculturation et de métissage des nouveaux arrivants dans le paysage torontois et montréalais.

BIBLIOGRAPHIE

Sources d'archives

Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Toronto (ARCAT).

Archives of the Toronto Catholic District School Board (ATCDSB)

Archives de la Commission scolaire de Montréal (ACSDM)

Archives of the Toronto Catholic District School Board (ATCDSB)

Archives de l'archevêché de Québec (AAQ)

Sources publiées

Batut, Laurent, « Les écoles catholiques torontoises et l'intégration des « nouveaux Canadiens » au XX^e siècle », dans Jean-Michel Lacroix et Paul-André Linteau (dir.), *Vers la construction d'une citoyenneté canadienne*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, p. 87-100.

Bramadat, Paul et David Seljak, *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.

———, *Christianity and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

Choquette, Robert, « Adélard Langevin et les Questions scolaires du Manitoba et du Nord-Ouest, 1895-1915 », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 46, 1976, p. 324-44.

———, *Canada's Religions: An Historical Introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2004.

Christie, Nancy et Michael Gauvreau, *Christian Churches and Their Peoples, 1840-1965*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.

Clarke, Brian P., *Piety and Nationalism, Lay Voluntary Associations and the Creation of an Irish-Catholic Community in Toronto, 1850-1895*, Montréal et Kingston, McGill-Queens University Press, 1993a.

———, « Lay Nationalism in Victorian Toronto », dans Brian P. Clarke et Mark G. McGowan (dir.), *Catholics at the Gathering Place, Historical Essays on the Archdiocese of Toronto, 1841-1991*, Toronto, The Canadian Catholic Historical Association, 1993b, p. 41-52.

- Comeault, G.-L., « Les Rapports de Mgr L.-P.-A. Langevin avec les groupes ethniques minoritaires et leurs répercussions sur le statut de la langue française au Manitoba, 1895-1916 », *Société canadienne de l'Église catholique (SCHEC), Sessions d'études*, vol. 42, 1975, p. 65-85.
- Dixon, Robert T., *We Remember, We Believe, A History of Toronto's Catholic Separate School Boards, 1841 to 1997*, Toronto, Toronto Catholic District School Board, 2007.
- Fay, Terence J., *History of Canadian Catholics*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's Press, 2002.
- Ferretti, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Québec, 1999.
- Gagnon, Robert, *Histoire de la Commission des écoles catholiques de Montréal, Le développement d'un réseau d'écoles publiques en milieu urbain*, Montréal, Boréal, 1996.
- Hardy, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999.
- Huel, Raymond, « The Irish French Conflict in Catholic Episcopal Nominations: the Western Sees and the Struggle for Domination Within the Church », *Canadian Catholic Historical Association (CCHA), Study sessions*, vol. 42, 1975, p. 51-70.
- Martel, Marcel et Martin Pâquet, *Langue et politique au Canada et au Québec, Une synthèse historique*, Montréal, Boréal, 2010.
- McGowan, Mark G., « Religious Duties and Patriotic Endeavours: The Catholic Church Extension Society, French Canada and the Prairie West », *Canadian Historical Association (CCHA), Study Sessions*, vol. 51, 1984, p. 107-119.
- , « The De-Greening of the Irish: Toronto Irish-Catholic Press, Imperialism and the Forging of a New Identity, 1887-1914 », *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 24, n° 1, 1989, p. 118-145.
- , « Toronto's English-Speaking Catholics, Immigration, and the Making of a Canadian Catholic Identity, 1900—30 », dans Terrence Murphy et Gerald Stortz (dir.), *Creed and Culture: The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 210-245.
- , *The Waning of the Green, Catholics, the Irish and Identity in Toronto, 1887-1922*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.
- , « Roman Catholics (Anglophone and Allophone) », dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.), *Christianity and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 49-100.

- Murphy, Terence et Roberto Perin (dir.), *A Concise History of Christianity in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1996.
- Nicolson, Murray W. « Irish Tridentine Catholicism in Victorian Toronto: Vessel for Ethno-religious Persistence », *Canadian Catholic History Association (CCHA), Study Sessions*, vol. 50, 1983, p. 415-436.
- , « Irish Catholic Education in Victorian Toronto: An Ethnic Response to Urban Conformity », *Histoire sociale – Social History*, vol. 17, 1984a, p. 287-306.
- , « The Other Toronto: Irish Catholics in a Victorian City, 1850-1900 », dans Gilbert Stelter et Alan Artibise (dir.), *The Canadian City: Essays in Urban and Social History*, Ottawa, Carleton University Press, 1984b, p. 328-359.
- Painchaud, Robert, *Un rêve français dans le peuplement de la Prairie*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 1986.
- Pâquet, Martin, « Marquage identitaire et pastorale catholique, L'Œuvre protectrice des immigrants catholiques (1912-1930) », dans Jean-Pierre Wallot, avec la collaboration de Pierre Lanthier et Hubert Watelet (dir.), *Constructions identitaires et pratiques sociales: Actes du colloque en hommage à Pierre Savard tenu à l'Université d'Ottawa les 4, 5, 6 octobre 2000*, Presses de l'Université d'Ottawa et Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 2002, p. 125-147.
- Perin, Roberto, *L'Église des immigrants, Les allophones au sein du catholicisme canadien, 1880-1920*, Ottawa, Société historique du Canada, 1998.
- Perin, Roberto, « Elaborating a Public Culture: Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », dans Marguerite van Die (dir.), *Religion and Public Life in Canada: Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 87-105.
- Plourde, Michel et Pierre Georgeault (dir.), *Le français au Québec, 400 ans d'histoire et de vie*, Montréal, Fides, 2008.
- Shahrodi, Zofia, « The Experience of Polish Catholics in the Archdiocese of Toronto, 1905-1935 », dans Brian P. Clarke et Mark G. McGowan (dir.), *Catholics at the « Gathering Place », Historical Essays on the Archdiocese of Toronto, 1841-1991*, Toronto, Dundurn Press, 1993, p. 141-54.
- Stamp, Robert M., *The Historical Background of Separate Schools in Ontario*, Toronto, Ontario Ministry of Education, 1985.
- Sylvain, Philippe et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois. Réveil et consolidation, Tome 2: 1840-1898*, Montréal, Boréal, 1991.
- Taddeo, J. et Raymond C. Taras, *Le débat linguistique au Québec, La communauté italienne et la langue d'enseignement*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (PUM), 1987.

- Tumbo, Enrico Carlson, « Impediments to the Harvest: The Limitations of Methodist Proselytization of Toronto's Italian Immigrants, 1905-1925 », dans Brian P. Clarke et Mark G. McGowan (dir.), *Catholics at the « Gathering Place », Historical Essays on the Archdiocese of Toronto, 1841-1991*, Toronto, Dundurn Press, 1993, p. 155-176.
- Walker, Franklin, *Catholic Education and Politics in Upper Canada*, Toronto, J. M. Dent & Sons Ltd., 1954.
- , *Catholic Education and Politics in Ontario*, Toronto, Thomas Nelson & Sons Ltd., 1976.
- , *Catholic Education and Politics in Ontario: From the Hope Commission to the Promise of Completion (1945-1985)*, Toronto, Catholic Education Foundation of Ontario, 1986.
- Wicks, Linda Frances, « *There must be no drawing back* » the Catholic Church's efforts on behalf of non-English speaking immigrants in Toronto, 1889-1939, thèse de maîtrise (Faculté d'éducation), University of Toronto, 1998.
- Zink, Ella, « The Sisters of Service (1920-1930) », *Canadian Catholic Historical Association (CCHA), Study Sessions*, vol. 43, 1976, p. 23-38.

PRÉSENTATION DES AUTEURS

Adina Balint est professeure agrégée à l'Université de Winnipeg. Ses recherches portent sur les littératures française et francophone des XX^e et XXI^e siècles, plus particulièrement sur la poétique de la création et les concepts d'altérité et de transculture. Elle a récemment publié *Le processus de création dans l'œuvre de J.M.G. Le Clézio* (Rodopi/Brill, 2016), et *Transculture, société et savoirs dans les Amériques* (Peter Lang, 2017), codirigé avec Daniel Castillo Durante.

Aurelio Ayala est docteur en histoire et civilisation britannique de l'Université de Nantes (France). Ses travaux portent sur les relations entre les peuples autochtones et le gouvernement du Canada au XIX^e siècle. Il s'intéresse également à la sociologie des réseaux et à son application à l'histoire.

Mikhail Bashkirov détient un PhD es histoire (spécialité « Histoire canadienne ») de l'Institut d'histoire universelle de l'Académie des sciences de Russie (Moscou). Il fait présentement ses recherches à l'Institut des langues étrangères et des études régionales de l'Université fédérale du Nord-Est Ammosov (Iakoutsk, Russie). Ses intérêts scientifiques principaux sont l'histoire des minorités francophones d'Amérique du Nord, le métissage au Canada et en Sibérie, l'histoire des Métis, l'histoire de la Sibérie orientale, l'identité métisse au Canada. Depuis 2009, M. Bashkirov est membre de l'Association russe d'études canadiennes.

Afef Benessaïh is Professor of International Studies at the e-university of Quebec, in Montreal (TÉLUQ). Her research interests include the following: sociocultural approaches to globalization; international migration and multiculturalism; transcultural approaches to diversity; and international relations theories. Among her most recent publications are *Transcultural Americas/Amériques transculturelles*. Ottawa: Ottawa

University Press, 2010; a chapter co-authored with Patrick Imbert entitled “Bouchard-Taylor à l’UNESCO : ambivalences interculturelles et clarifications transculturelles” (in K. Ertler, S. Gill and S. Hodgett eds., *Canadian Studies: The State of the Art/Études canadiennes: Questions de recherche*, Peter Lang, 2011); and “Transcultural Politics as Deep Multiculturalism: Canada in Global Perspective” (in F. Mansouri and B. E. de B’béri eds., *Global Perspectives on the Politics of Multiculturalism in the 21st Century*, Routledge, 2014).

Paul Brochu est professeur de sociologie à l’Université de Saint-Boniface depuis 2007. Après avoir reçu un doctorat en sociologie de l’Université de Montréal en 2002, il a poursuivi des recherches postdoctorales à l’Université du Québec à Montréal et à l’Université d’Aix-Marseille I en France. Il a aussi enseigné la sociologie à l’Université de Montréal, à l’Université du Québec à Montréal, à HEC Montréal et au Campus Saint-Jean de l’Université de l’Alberta. Ses principaux intérêts de recherche se situent en sociologie de l’économie, en théories sociologiques et en sociologie des religions. Ces dernières années, il a été co-chercheur dans le cadre d’une recherche subventionnée par le CRSH avec des collègues de l’Université de Montréal et de HEC Montréal portant sur la socialisation à l’économie contemporaine.

Peter Carrington est professeur de sociologie et d’études juridiques à l’Université de Waterloo. Son projet de recherche actuel, les parcours criminels au Canada et l’étude des réseaux criminels, allie un intérêt assidu pour l’analyse des réseaux sociaux et pour l’étude du développement du crime et de la délinquance.

Franck Chignier-Riboulon est professeur titulaire à l’Université Clermont-Auvergne (France). Il pratique une géographie sociale, économique, politique et culturelle, ces différentes approches se conjuguant. Il ne croit pas dans la modélisation ni dans la force incitative des modes, la géographie étant reculé, emboîtement des échelles et relativité, même si toutes les valeurs ne sont pas équivalentes, bien entendu. Après s’être intéressé aux questions d’exclusion, de marginalité et d’intégration, il s’est ensuite davantage penché sur les formes de redéveloppement local,

dans lesquelles les jeux d'acteurs et les aspects psychosociaux sont essentiels. Actuellement, la question des logiques minoritaires l'occupe en grande partie, notamment les modes de survie des hyperminorités francophones dans l'Ouest canadien. Ses dernières publications concernent l'économie du handicap en Lozère (France), Notre-Dame de Lourdes (Manitoba, Canada), la dynamique touristique des Hébrides extérieures (Écosse) grâce à l'œuvre romanesque de Peter May et, plus largement, les espaces fragiles et en marge.

Jean-Philippe Croteau est professeur de littérature francophone au Département d'études françaises à l'Université du Sichuan à Chengdu en Chine. Détenteur d'un doctorat en histoire, il est l'auteur de nombreux articles et contributions sur l'histoire de l'éducation, la communauté juive de Montréal et la minorité francophone au Canada. Il a publié récemment un livre sur l'intégration des immigrants à l'école intitulé *Les commissions scolaires montréalaises et torontoises et les immigrants (1875-1960)*. Il travaille en collaboration avec des partenaires à une étude sur la conscience historique des jeunes francophones au Canada qui sera publié sous peu.

Diplômé de l'Institut collégial Notre-Dame-de-Lourdes, au Manitoba, **Stéfan Delaquis** poursuit ses études postsecondaires à l'Université de Saint-Boniface (USB) à la Faculté d'éducation en 1988. Il y obtient son baccalauréat en éducation en 1992, son postbaccalauréat en éducation (counselling) en 1996, sa maîtrise en éducation (counselling) en 2000 et son doctorat en psychopédagogie à l'Université Laval en 2013. Enseignant et conseiller scolaire de formation, il a occupé des postes dans les commissions scolaires Rivière-Seine et Saint-Vital et dans la Division scolaire franco-manitobaine avant d'accepter un poste de professeur à la Faculté d'éducation à l'Université de Saint-Boniface en 2004. Six ans plus tard, il fut nommé doyen de la nouvelle Faculté d'éducation et des études professionnelles qui chapeaute la Faculté d'éducation, l'École de travail social, l'École d'administration des affaires et l'École de traduction.

Astrid Fellner is Chair of North American Literary and Cultural Studies at Saarland University in Saarbrücken, Germany. She is Co-Speaker

in the German Research foundation and Canadian SSHRC-funded interdisciplinary International Graduate Research Training Program “Diversity: Mediating Difference in Transcultural Space” that Saarland University and University of Trier are conducting with the Université de Montréal. She is Project Leader for Saarland U of the EU-funded INTERREG-Project “University of the Greater Region Center for Border Studies” and is Action Coordinator of a trilingual Border Glossary. Her publications include *Articulating Selves: Contemporary Chicana Self-Representation* (Braumüller 2002), *Bodily Sensations: The Female Body in Late-Eighteenth-Century American Culture* (WVT) and several edited volumes and articles in the fields of Border Studies, U.S. Latino/a literature, Post-Revolutionary American Literature, Canadian literature, Gender Studies, and Cultural Studies.

Ndeye Rokhaya Gueye travaille comme professeure, chercheure et consultante en statistique à l’Université de Saint Boniface depuis 2011. Elle est également chercheure associée au Centre de recherche sur le vieillissement de l’Institut universitaire de gériatrie de Sherbrooke, où elle a été statisticienne et chercheure de 2005 à 2011. Elle était aussi lors de cette même période chargée de cours au Département de mathématique et au Centre universitaire de formation en gérontologie de l’Université de Sherbrooke. Elle a travaillé dans de nombreux projets de recherche financés par le Consortium national de formation en santé, les Instituts de recherche en santé du Canada, la Fondation canadienne pour l’amélioration des services de santé. Elle est détentrice d’une maîtrise et d’un doctorat en statistique (2000) de l’Université de Montréal, d’une attestation d’étude approfondie en probabilité (1997) et d’une maîtrise en mathématiques appliquées (1996) de l’Université Gaston Berger de Saint-Louis.

Christoph Laugs has studied History and English at the University of Cologne and at the University of Warwick. He obtained his M.A. Anglo-American History from the University of Cologne in 2011 with a thesis on Benjamin Franklin’s use of clothing as a means of diplomacy. Since 2013, he has been a PhD-candidate in history with the German-Canadian International Research Training Group “Diversity: Mediating

Difference in Transcultural Spaces” at the University of Trier. His PhD project addresses the material history of sash, moccasins, and floral beadwork as artefacts of ethnogenesis and Metisness. During his field research he has been a visiting researcher with several museums in North America including the Royal Saskatchewan Museum in Regina and the Canadian Museum of History in Gatineau.

Danielle de Moissac est professeure titulaire à la Faculté des sciences de l’Université de Saint-Boniface. Diplômée de l’Université de Saint-Boniface en 1992 (BSc général), elle poursuit une maîtrise en biochimie à l’Université de Montréal et un doctorat en physiologie à l’University of Manitoba. Depuis 2003, elle effectue des recherches portant sur la santé des francophones en situation linguistique minoritaire. Particulièrement intéressée à la santé des jeunes, elle a mené en 2006, 2012 et 2018 une enquête sur les comportements à risque des jeunes en milieu postsecondaire francophone au Manitoba. Ses recherches portent également sur l’accès aux soins de santé pour les minorités linguistiques francophones à travers le Canada, et plus particulièrement pour les populations âgées et immigrantes. Elle s’est vue décerner le Prix d’excellence en recherche de l’Université de Saint-Boniface, en 2014, en reconnaissance pour ses nombreuses contributions en recherche qui touchent de près la communauté francophone au Manitoba.

Paul D. Morris est professeur titulaire de littérature anglaise au Département d’études françaises, de langues et de littératures à l’Université de Saint-Boniface. Actuellement, il est aussi directeur du programme de maîtrise ès arts – études canadiennes au même établissement. Actif dans des réseaux de recherche littéraires européens, surtout en Allemagne, il a publié plusieurs articles et ouvrages dans les domaines suivants : littérature comparée, littérature canadienne, littérature américaine et traduction. Sa dernière monographie, *Vladimir Nabokov: Poetry and the Lyric Voice*, est parue à l’University of Toronto Press en 2010.

Géographe social et culturel, **Étienne Rivard** est professeur adjoint au Département des sciences humaines et sociales de l’Université de Saint-Boniface. Il mène des recherches centrées surtout dans le domaine

des relations interculturelles, du métissage et des territorialités. Les travaux qu'il produit dans ce domaine gravitent autour de trois principaux champs complémentaires d'investigation : les études métisses (autochtones), la francophonie des Amériques et le développement en milieu interethnique.

Anne Sechin est professeure agrégée à l'École de traduction de l'Université de Saint-Boniface. Elle a rédigé une thèse de doctorat sur la littérature française du XVIII^e siècle et est spécialiste de Diderot. Elle a depuis publié sur la littérature du XVIII^e siècle, et ses champs d'intérêt de recherche couvrent également la littérature minoritaire, en particulier la littérature franco-manitobaine (Gabrielle Roy et Simone Chaput). Comme elle s'intéresse également à la littérature jeunesse, elle a publié un article en 2014 intitulé « Tortures dans les *Hunger Games* » dans la revue *Krypton* (Revue périodique semestrielle du Département de langues, littératures et cultures étrangères, aux éditions Giorgio de Marchis).

Svetlana Seibel is currently a postdoctoral researcher and lecturer at the department of North American Literary and Cultural Studies at Saarland University, Germany, and an associated member of the International Research Training Group (IRTG) "Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces" (Trier, Saarbrücken, Montréal). She holds a Magister degree in North American Literature and Culture (major), British Literature and Culture (minor) and Classical Archaeology (minor) from Saarland University, Germany. She defended her PhD thesis with the title "'Personal Totems': The Poetics of the Popular in Contemporary Indigenous Popular Culture in North America" in 2016.

Les sociétés contemporaines sont de plus en plus marquées par les formes de diversité culturelle qui les composent et les distinguent. Si la rencontre avec l'hétérogénéité constitue depuis toujours une dimension importante de toute société, elle s'érige dans notre contemporanéité comme le marqueur principal de toute collectivité sociale. Parmi tant d'autres pays, le Canada ne fait pas exception à cette règle, car il s'est aussi forgé dans la mixité.

En s'inspirant de la ville de Winnipeg – lieu paradigmatique de la confluence des cultures autochtone, francophone, allophone et anglophone au Canada –, les auteurs de ce recueil s'interrogent sur les nombreuses expressions du brassage culturel non seulement dans l'Ouest canadien, mais aussi à travers le pays. Les contributions en français et en anglais explorent dans une perspective pluridisciplinaire les dimensions historiques, culturelles et discursives du métissage et du transculturalisme au Canada. Dans leur ensemble, les articles cherchent à éclairer la nature de ces deux concepts clés du livre, tout en jetant un regard sur des cas et des exemples caractéristiques de la condition sociohistorique fondamentale du Canada : l'hétérogénéité culturelle.

Aussi en version numérique

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-4269-4



9 782763 742694



Presses de
l'Université
Laval

Culture